NOACK / KATHOLIZITÄT UND GEISTESFREIHEIT

ULRICH NOACK

KATHOLIZITÄT UND GEISTESFREIHEIT

Nach den Schriften von
JOHN DALBERG-ACTON
1834—1902

1947

VERLAG GERHARD SCHULTE-BULMKE / FRANKFURT A. M.

2. unveränderte Auflage. 3.—6. Tausend

Veröffentlicht unter der Zulassungs-Nr. US-W-1042 der Nachrichtenkontrolle der Militärregierung.

Printed in Germany. Auflage: 3500 Exemplare.

Erscheinungsdatum: Sommer 1947

Anschrift des Verfassers: Professor Dr. Ulrich Noack,
(16) Königstein / Taunus, Mammolsheimer Weg 1

Anschrift des Verlags: Frankfurt/Main-Süd 10, Burnitzstr. 6

Druck: Buchdruckerei Otto GmbH., Heppenheim / Bergstraße

Dem Andenken meines Vaters

FERDINAND NOACK

INHALT

ZWEITES BUCH

KATHOLIZITÄT UND GEISTESFREIHEIT

QUELLENANGABE

Es wird zitiert:

mit

I. The History of Freedom and other Essays. 638 S. ed. 1907
mit einer biographischen Einleitung. von 30 S.

II. Historical Essays and Studies. 544 S. ed. 1907.

III. Lectures on modern History. 362 S.
mit einer Einleitung „Lord Acton as Professor“ von 10 S. ed. 1906.

IV. Lectures on the French Revolution. 379 S. ed. 1910.

Alle vier herausgegeben von
John Neville Figgis, Cambridge und Reginald Vere Laurence, Cambridge,
sämtlich im Verlag Macmillan & Co.

Zeitschriften:

mit

A. The Rambler 1858—1862 } von Acton herausgegeben
B. The Home and Foreign Review 1862—1864 } von Acton herausgegeben
C. The Chronicle 1867
D. The North British Review 1869

Briefe:

mit

Briefe 1. Lord Acton and his Circle. 372 S. 1906. Herausgegeben von Abbot (später Kardinal) Gasquet (dem „gelehrtesten Benediktiner Englands“), *mit einer Einleitung von 80 S. über die Geschichte dieser vier Zeitschriften.* Der Titel ist irreführend. Es handelt sich nur um Briefe Actons an Richard Simpson, den Mitherausgeber des Rambler und der Home and Foreign Review, von 1858—1864 auf 320 S., davon nur 22 S. aus den Jahren 1863 und 1864. Auch die Briefe der letzten 14 S. sind an Simpson gerichtet und stammen aus dem Jahre 1874 (die zwei letzten vom Januar 1875) und handeln von Actons Konflikt mit Kardinal Manning. Nur die Briefe von S. 321—356 sind an Wetherell gerichtet, den Herausgeber des Chronicle und der North British Review; sie stammen aus den Jahren 1866, 1867 und 1869.

Briefe 2. Letters of Lord Acton to Mary, daughter of the Right. Hon. W. E. Gladstone. 235 S. 1904. Herausgegeben von Herbert Paul *mit einer einführenden biographischen Skizze von 77 S.* Die Briefe reichen vom Oktober 1879 bis zum Januar 1886. Die Auswahl schließt dann, weil Acton von da an Fragen berührte „which are still matters of controversy“.

1913 erschien eine erweiterte Auflage dieser Briefe, die bis 1898 reicht, in engerem Druck, daher nur 218 Seiten.

Briefe 3. Selections from the Correspondence of the First Lord Acton. 324 S. und eine *Einführung von 12 S.* von den Herausgebern Figgis und Laurence. 1917.

Die Mehrzahl dieser Briefe sind *an Gladstone* gerichtet. Ein zweiter ähnlicher Band mit Briefen an und von Döllinger ist druckfertig, wird aber bis auf weiteres nicht erscheinen.

Briefe 1 und 2 bei George Allen.
Briefe 3 bei Longmans & Co.

mit
MSS. Notizen aus Actons Zettelkästen
in der Universitätsbibliothek in Cambridge.

Ein Verzeichnis aller gedruckten Schriften Lord Actons in:
A Bibliography of the historical works of Dr. Creighton, Dr. Stubbs, Dr. G. R. Gardiner and Lord Acton. Edited by W. A. Shaw, London 1903.

Das Erste Buch, der biographische Teil, bildet in einer kurzen Fassung die Einleitung zu meiner Habilitationsschrift von 1929: „Politik und Ethik.“ Die Erweiterung erfolgte im Herbst 1933.

Das Zweite Buch, der systematische Teil, wurde im Jahre 1932 geschrieben und im gleichen Jahre abgeschlossen. D. V.

EINFÜHRUNG

„Es ist äußerst schwierig, den Geist eines Systems zu erfassen, das nicht unser eigenes ist".
Acton.

I.

Der Umfang einer solchen Monographie nötigt zur Rechtfertigung und Begründung; sie wäre unberechtigt und unbegründet, wenn es sich bei Lord Acton nicht in Wahrheit um eine gleichnishafte Gestalt großen Formals handelte, in der überpersönliche und ewige Motive zum Klingen gebracht werden, die zugleich der Gegenwart wieder schlechthin lebenswichtig geworden sind.

Seine geschichtliche, philosophische und politische Denkarbeit enthält eine Fülle der tiefgreifendsten Probleme nicht bloß der Wissenschaft, sondern auch des Lebens. Das Verhältnis von historischem Verstehen und sittlichem Urteil, von geschichtlicher Notwendigkeit und Ethik, von Autorität und Freiheit, die Stellung der christlichen Kirche im Gesamtleben der modernen Nationen und die besondere Rolle Englands als Hüterin germanisch-christlicher Traditionen, das alles sind Fragen, deren grundsätzliche Bedeutung für unsere heutige Lage wohl kaum überschätzt werden kann. Und sie alle empfangen durch die Berührung mit den freiheitlich-christlichen Ideen Actons eine bedeutsame Klärung und Belebung.

Die große Einheit aller Dinge und den tieferen Sinn der geschichtswissenschaftlichen Arbeit sah Acton nicht schon im „bewegten Geschehen" als solchem, auch nicht in einer ziellos lebensspendenden „Verwirklichung" oder in deren individuellen Trägern: in Helden und Heiligen und großen Männern. Sein Interesse galt auch nicht der „Lebendigkeit" als solcher, — denn er (der Recht und Unrecht tief empfand) mußte sich dieses sittlich-indifferente Privileg des Ästheten versagen.

Die Einheit und der letzte Sinn des menschlich-geschichtlichen Geschehens lag ihm im sittlichen Gewissen des Menschen, im religiösen Wahrheitsgefühl der Seele. Darum ist in allem Ringen und Kämpfen der Geschichte nur das wirklich groß und bedeutsam und wesentlich, was dem innersten Kern aller Dinge auch eine äußere Stätte des Daseins bereitet. Darum wurde für Acton die Freiheit zum höchsten Gegenstand der Geschichte.

Schon der Achtundzwanzigjährige schrieb 1862 an den Freund: „Der christliche Begriff vom Gewissen verlangt gebieterisch ein entsprechendes Maß von persönlicher Freiheit. Die Kirche kann keine Regierungsart dul-

den, in der diese Freiheit nicht anerkannt wird." Es ist darum eine entscheidende Tatsache der Geschichte, daß Christentum und Germanentum sich im Zeichen der politischen Freiheit gegenseitig durchdrungen haben[1]. Denn „was die Kirche braucht, ist die Freiheit für Korporationen und deren gesetzlich zugestandene Selbstverwaltung"[2], — wie sie sich aus den freiheitlichen politischen Lebensformen des Germanentums ergeben mußte. „Alle Freiheit besteht in der Wurzel in der Bewahrung einer inneren Sphäre, die von der Staatsmacht ausgenommen ist[3]." Daraus folgt aber *nicht* „eine vollkommen korporative Unabhängigkeit in der Stellung einer privaten Gesellschaft". Denn „wirkliche Freiheit beruht nicht auf der Trennung, sondern auf der bestimmten und angemessenen, jedoch fortgesetzten Wirkung und Gegenwirkung von Staat und Kirche". Dies ist eben das, was Acton gegenüber aller liberalistischen Atomisierung als „eine höhere Stufe der Staatsweisheit" bezeichnet.

Die politische Konsequenz dieser Erkenntnis war die ruhig-feste Mittelstellung, die Acton zeitlebens gegen roten Radikalismus und pseudokonservative Reaktion eingenommen hat. Und diese zentrale Position deckte sich für ihn, den römischen Katholiken im liberalen England, mit seiner bewundernden Liebe für sein englisches Vaterland. Englands politischer Charakter war ihm fast gleich weit entfernt von russischem Despotismus und demokratischer Tyrannei, wie von kontinentaler Parlamentsherrschaft. Dieses christlich-germanische Erbe wollte er verteidigen „gegen die Angriffe der Radikalen und gegen die Verachtung der Torys"[4].

Das Geheimnis der Kraft dieser zugleich freien und gefestigten Geisteshaltung liegt in ihrem religiösen Fundament. Der Kern seines historischen und politischen Denkens ist in das Metaphysisch-Religiöse eingesenkt. Das Mark der christlichen Religion ist ihm aber das Ethische, so daß aus dem Problemkreis seiner „Katholizität" auch seine Ethik, also die Grundsätze alles verantwortlich-sittlichen Handelns, und damit auch seine Politik sich entfalten. Eben wegen dieses ethischen Kerns aller christlich-bestimmten Religiosität sind ihm gerade *Katholizität und Geistesfreiheit* unauflöslich zueinander gehörig, da es für die Geistesfreiheit nur eine Bindung gibt: die Wahrhaftigkeit. Die Wahrheit selbst aber „gehört zur Natur Gottes".

Hiermit möge das sittlich-seelisch-geistige Apriori angedeutet sein, das allem Denken Actons zugrunde liegt, und von dem darum auch hier bei der systematischen Gliederung und Entfaltung des Stoffes ausgegangen werden mußte.

---

1 Briefe 1, S. 254, 1862.
2 Briefe 1, S. 221/3, 1861.
3 Briefe 1, S. 254, 1862.
ov. 1867. S. 145.
4 I, S. 209.

II.

Die englischen Herausgeber der Aufsätze, Vorlesungen und Briefe Lord Actons haben in z. T. meisterhaften Einleitungen die Gesamthaltung Actons wenigstens skizziert. Sie haben aber auf einen Wiederabdruck gerade einiger der wichtigsten seiner Schriften zum Thema „Katholizität", die einen weiteren Band gefüllt hätten, verzichtet[1]. Auch eine systematische Darstellung der Gedanken Actons über dieses Thema ist dementsprechend bisher nicht versucht worden. Hier wird nun die Aufgabe unternommen, unter vollständiger Verwertung dieser fast verschollenen Aufsätze und Rezensionen Actons, die systematischen Zusammenhänge seiner Gedanken aufzufinden und darzustellen. Unzweifelhaft besteht dieser innere Zusammenhang, und aus ihm hat sich denn auch die Disposition dieses Buches ergeben.

Die Überschrift „Katholizität und Geistesfreiheit" deutet dabei den Problemkreis an, auf den sich die systematische Darstellung im zweiten Teil dieses Buches beschränkt. So umfassend das Thema ist, gehört es doch überwiegend der *ersten* Lebenshälfte Lord Actons an. In einem ersten, biographischen Teil, soll aber der *ganze* Lebenszusammenhang sichtbar gemacht werden, aus dem allein dieser bedeutende Charakter voll zu verstehen ist, der sich schon als Einzelner hineingestellt sah in die unentrinnbare Aufgabe, unvereinbar Scheinendes als gleich real, gleich verpflichtend und gleich sinnvoll anzuerkennen und zusammenzuhalten. Sein furchtloser Höhenweg ging dabei „entlang der schwankenden Grenzlinie zwischen Religion und Politik"[2]. So drückte er es als ein Siebenundvierzigjähriger aus; und er fügte als die Lehre seines Lebens hinzu: Man muß sein Lernen und Denken für sich selber leisten, ohne Abkürzungen zu erwarten oder sich auf Andere zu verlassen.

Aus jener Zeit der Lebenshöhe stammt das vielleicht merkwürdigste und vielleicht auch aufschlußreichste Dokument von seiner Hand, eine Art autobiographischer Rückblick, von dem er selbst sagt, es sei eine Konfession, nicht eine Apologie. „Es ist die Geschichte eines Mannes, der in seinem Leben damit anfing, daß er sich für einen aufrichtigen Katholiken und einen aufrichtigen Liberalen hielt; der sich darum von allem im Katholizismus lossagte, was nicht vereinbar war mit Freiheit und von allem in der Politik, was nicht vereinbar war mit Katholizität. Als ein englischer Libe-

[1] Von den Beiträgen der verschiedenen Mitarbeiter des „Chronicle", zu denen Acton 1867—68 gehörte, bemerken die Herausgeber der historischen Aufsätze Actons: „From the two bound volumes of that single weekly, there might be made a selection which could be of high interest to all who cared to learn what was passing in the minds of the most acute and enlightened members of the Roman Communion at one of the most critical epochs in the history of papacy." The History of Freedom and other Essays, p. IX (Figgis and Laurence).

[2] Briefe 2, S. 104/05, 1881.

raler urteilte ich, daß von den zwei Parteien — von den zwei Lehren, die England seit 200 Jahren geleitet haben, diejenige am meisten für die göttliche Absicht geeignet war, welche die bürgerliche und religiöse Freiheit aufrechterhielt. Darum gehörte ich zu denen, die weniger über das nachdenken, was ist, als über das, was sein sollte, die das Reale dem Idealen opfern, das Interesse der Pflicht, die Autorität der Sittlichkeit . . .

Ich trug den doktrinären Glauben an den reinen Liberalismus weiter als andere, indem ich ihn völlig mit Sittlichkeit identifizierte und den ethischen Maßstab und Zweck für das Höchste und für souverän hielt. Ich trug dieses Prinzip in das Studium der Geschichte, als ich die Möglichkeit hatte, über die gewöhnliche Grenze gedruckter Bücher hinaus zu gelangen[1]."

Es wäre leicht, diese Gedanken zu ironisieren; Acton lädt selbst dazu ein, indem er sie bis zu ihren äußersten Konsequenzen durchführt und dann erklärt, er könne sich gut vorstellen, daß man sie als eine „reductio ad absurdum des Liberalismus" gebrauchen könne. Daß aber sein geschichtliches Denken trotz dieser vereinfachenden Polarität von Glauben und Freiheit dennoch von feinster Mannigfaltigkeit und Fülle ist, das ist bereits hinreichend in anderem Zusammenhang deutlich gemacht worden[2]. Allein in dem hier genannten Gedankengang (dessen Fortsetzung im Biographischen Teil dieses Buches zu finden ist)[3], geht es Acton gar nicht so sehr um den Gegensatz von geschichtlichem und ethischem Denken, als um die Diskrepanz zwischem dem von der Kirche zu verkündenden Evangelium und den von Acton bekämpften und als „ultramontan" bezeichneten, quasi-politischen Lehren, die zur Rechtfertigung oder vielmehr zur Beschönigung und Bemäntelung früherer kirchenpolitischer Mißbräuche, Gewalttaten und selbst blutiger Verfolgungen von extremen Klerikalen aufgestellt wurden. Es geht ihm hier also letztlich um die Vereinbarkeit von religiöser Zugehörigkeit zur Kirche und von wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit angesichts widergöttlicher Maßnahmen vorübergehender kirchlicher Autoritäten.

Für diese Wahrhaftigkeit gerade auch auf dem Gebiet der kirchenhistorischen Forschung fordert er als Beweis das aufrichtige Zugeständnis der Sündhaftigkeit des menschlichen Elements in der Kirche und in manchen kirchenpolitischen Taten und Lehren. Hier liegt für ihn geradezu der Prüfstein nicht nur wissenschaftlicher, sondern ebensosehr religiöser Gesinnung. Unbedingte und selbstverleugnende Redlichkeit ist auch hier, wie in seinen methodologischen Gedankengängen, das Leitmotiv seines Kampfes gegen moralische Indifferenz.

---

[1] An Lady Blennerhasset.

[2] Vgl. mein Buch „Geschichtswissenschaft und Wahrheit" bei Gerhard Schulte-Bulmke, Frankfurt a. M., 1935.

[3] Siehe 5. Kapitel „Im Kampf um die Unfehlbarkeit", III „Verschärfung des historischen Urteils".

Seine Kritik richtet sich aber in keinem Sinne gegen seine Kirche als christliche Institution; sie ist vielmehr ein untrügliches Zeichen für den sittlichen Ernst seiner seelisch weiten und ethisch freien, aber auch tiefkirchlichen Gesinnung, für die jeder menschliche Makel an dem Corpus mysticum Christi ein Schmerz bedeutet und ein Stachel, der sein Bewußtsein eigener Mitverantwortung wach hielt und antrieb. An dem *religiösen Sinn* der Dogmen und der Kirche als solcher konnte also keine nur geschichtliche Erkenntnis rütteln.

Er hielt zeitlebens mit unerschütterlichem Glauben fest an der unabhängigen Aufgabe wissenschaftlicher Forschung besonders auch im Bereich des katholischen Geisteslebens. Er wußte, daß die Kollision zwischen Religion und Wissenschaft „alt und konstant" ist, und bezweifelte, daß je eine Zeit kommen kann, in der die Wissenschaft oder die Religion *allein* über ein ungeteiltes Reich herrschen werden. Aber er war aufs tiefste überzeugt von der letztlichen Harmonie von Glauben und Wissenschaftlichkeit im Geiste der Wahrheit.

Gerade deshalb hat er sich von früh an gegen die Erbsünde jeglicher bloßen „Orthodoxie" gewendet, „gegen eine oberflächliche, selbstzufriedene Art, alle Dinge zu betrachten, alle Schwierigkeiten zu mißachten und die Kraft von Einwendungen zu übersehen"; gegen die Täuschung, „daß wir nur Wahrheiten mitzuteilen, nicht sie zu entdecken haben, daß unser Wissen keinen Zuwachs braucht, außer in der Zahl derer, die an ihm teilnehmen". Er war mit einem Wort kein Mann der Propaganda. Er legte keinen Wert darauf, Repräsentant der größten Zahl mit dem kleinsten Hirn und engsten Herzen zu sein, sondern zog es vor, Ritter einer hoch qualifizierten Minorität zu bleiben.

In einer Epoche, in der eine positivistische Aufklärung und angeblich unfehlbare wissenschaftliche Schulung den religiösen Glauben immer mehr untergrub und zersetzte, stellte schon der junge Acton leidenschaftlich an seine Kirche *die Forderung einer höheren geistigen Disziplinierung.* Am nötigsten sei die Erziehung der Priester "up to the knowledge of the day" „mit dem Blick auf den klugen Feind, nicht nur auf den dummen Freund. Asketentum allein gibt keine Sicherheit ohne Wissen"[1].

Acton wußte sich und seine Kirche in einer Zeitlage, „da Katholiken sich nicht länger von dem Kontakt mit der Welt ausschließen und nicht ihre Zuflucht in der Unwissenheit nehmen können". Der Schwerpunkt seines Kampfes richtete sich daher gegen die zelotischen Parteigänger eines stumpfen Autoritätsglaubens, also gegen diejenigen, die „anstatt anzuerkennen, daß der alte Konflikt der Lehren entschieden werden muß durch das Schwert der Wissenschaft", sich damit begnügen: „diejenigen zu de-

---

1 Briefe 1, S. 166/7.

nunzieren, die durch die Weigerung, an ihren unehrenhaften Praktiken teilzunehmen, diese um so offensichtlicher und unwirksamer gemacht haben. Sie schieben anderen die Übel zu, die sie selber verursacht haben, und sehen nicht, daß der Fortschritt des Irrtums und Unglaubens ihr eigenes Werk ist. Teils fürchten sie sich vor der Wahrheit, teils schämen sie sich ihrer, und so wollen sie ihre eigene Unwissenheit decken, indem sie die der anderen bewahren." Acton wußte, daß „dem Glauben nicht durch die Verneinung von Tatsachen gedient ist, oder durch die Denunzierung derer, die sie verkünden".

Soweit diese Erkenntnis das Leben der Kirche betrifft, hat er — denn das war die besondere Bestimmung seiner persönlichen Existenz in seiner Zeit — den Kampf für diese Erkenntnis in seiner Kirche leidenschaftlich und klar zugleich, selbst gegen einen Teil seiner Hierarchie geführt, ohne doch die Grenze der Zugehörigkeit zu übertreten; und ohne Verletzung der tief begründeten Treue zur ewigen Sache der durch keine Epoche dauernd gefesselten Kirche. Es war ein Ringen, das er in höchster Abspannung und tiefster Erschütterung durchgelitten hat, nicht ohne Irrtum und nicht ohne zeitweise Gereiztheit und Verbitterung, aber im letzten doch tief fruchtbar für sich und die geläuterte Katholizität einer jüngeren Generation.

Actons Stellung in der katholischen Kirche ist aber nicht hinreichend umschrieben, wenn man nicht schon hier die Tatsache erwähnt, daß er, aus seiner politischen Freiheitslehre und wissenschaftlichen Wahrheitslehre heraus, gegen das Zustandekommen des Unfehlbarkeitsdogmas glaubte auftreten zu müssen.

Hier sei nur soviel gesagt: wenn Acton in seinen antikonziliaren Bestrebungen schon durch die damaligen und ebensosehr durch die späteren Ereignisse widerlegt worden ist, und insofern sein Kämpfen und Irren nur eine persönliche und zeitlich bedingte Bedeutung zu haben scheint, so hat doch der tiefere sittliche *Sinn* seines Eintretens für die ausdrücklich zu erklärende Vereinbarkeit von Katholizität und Geistesfreiheit, von Pietas und Scientia eine überpersönliche und dauernde Geltung. Gerade wenn man die menschlichen und zeitbedingten Grenzen Actons klar erkennt und herausstellt, wie dies hier auch geschehen soll, so wächst er um dieser ewigen Elemente willen zu einem Typus von monumentaler Notwendigkeit gerade im Katholizismus und im kirchlich gestalteten und dogmatisch geprägten Christentum empor. Von zeitgeschichtlichen Schlacken befreit, wird er zum Träger einer bestimmten, bleibenden Aufgabe in der katholischen Kirche, die immer neu gestellt werden muß um der Lebendigkeit des christlichen Geistes willen. Hier liegt auch der dauernde Wert seines ethischen Rigorismus, obgleich ihm dadurch das Verständnis erschwert wurde für die geistesgeschichtliche Zwangslage, in der sich die kirchliche Autorität befand.

Nimmt man die damalige zeitgeschichtliche Lage, wie sie sich seit der

französischen Revolution entwickelt hatte, so wird man feststellen dürfen, daß der restaurierte Katholizismus sich die Selbständigkeit seines *Rechts* und die Universalität seiner *Organisation* zurückerobert hatte, gerade weil er sich seit der französischen Revolution und dem Sieg der modernen Toleranzidee aus den staatlichen Bindungen lösen konnte. Aber ebenso wahr ist, daß die gleichen liberalen Ideen im innerkirchlichen Leben nicht nur den geistlichen Gehorsam, sondern den christlichen Glauben überhaupt zu erschüttern drohten. Aus dieser damaligen besonderen Kirchenlage heraus erklärt sich das unaufhörliche Bestreben der Kirche, auch den katholischen *Glauben* als einen Zusammenhang objektiver Formen festzustellen. —

III.

Für Lord Acton mochte die unheimliche Verstrickung des geschichtlichen Lebens in den modernen, revolutionierenden Kampf der Klassen und Nationen um Vorherrschaft und Gewinn noch nicht völlig erkennbar sein. Immerhin hat er mit visionärem Blick den Abgrund erkannt, in den ein atheistischer Staatsabsolutismus und ein alle persönlichen Rechte und Gewissensbindungen zermalmender sozialistischer Demokratismus die Völker des Abendlandes zu reißen droht. Er war völlig Meister der letzten historisch-politischen Erkenntnis, welche die Symptome und Kriterien des Völkertodes durchschaut.

Aus dieser illusionslosen Einsicht in ein mögliches Verhängnis, doch auch in eine, zwar bedingungsweise aber erreichbare Erfüllung der Gewissensgebote, ist der ethische Rigorismus Actons und die flammende Glut seiner Überzeugungskraft zu verstehen. Nur von da her erschließt sich die Weite und Tiefe seines historischen Sittengesetzes. Es beruht dies Gesetz und Gebot nicht, wie es vielleicht bei oberflächlicher Betrachtung erscheinen könnte, auf einem vereinfachenden Formalismus oder gar auf einer schematischen Regel; und es ist auch nicht im philosophischen Sinne nur formal, sondern es beruht auf einer echten und ernsten „Religio", auf einer Rückbindung; d. h. es ist aufs Tiefste verknüpft mit einem aus den Ursprüngen kommenden, auf Verwirklichung drängenden, werterfüllten Leben.

Leben ist hier freilich nicht nur der sinnfällig-vielgestaltige Bios, mit seiner rastlosen Produktivität um der bloßen kraftstrotzenden oder ästhetisch-blühenden Lebendigkeit willen, sondern dieses Leben ist ein sittliche Gestaltungen forderndes und hervorbringendes Sein, ist wesentliche *Wahrheit*, ist also „Ethos" als ein Seiendes und zugleich ein zu diesem Seienden Hinführendes, ist ein *Weg*. In diesem Leben waltet nach uralter Erkenntnis der Logos des Schöpfergeistes selbst, und der Daseinsgehalt

dieses „Wortes" ist eben die letzte Substanz des Schaffens und der Hingabe zugleich, ist die Liebe. Sie allein kann die geschichtlich-geschöpflichen Verstrickungen in menschlich-völkische Eigenwilligkeiten lösen und das dunkel-trübe Chaos der menschheitsgeschichtlichen Lebendigkeiten und Tödlichkeiten durch ordnende Weisungen erhellen und klären.

Aus dieser Klarheit, die mehr ist als Erkenntnis, kommt dann wohl auch bei Acton, wie bei jedem wirklichen Christen, jene letzte Beschwichtigung, jener in Wahrheit übergeschichtliche Trost des Gottesfriedens, der höher ist als alle Vernunft, und der nach der Vertreibung der Dämonen keiner weiteren Begründung bedarf.

Sicherlich verkennt man den Sinn dieser letzten Ruhe, wenn man in ihr nur die vermittelnde Scheinlösung argwöhnt, oder wenn man sich das Wegerklären der unbequemen Forderungen Actons durch die vorschnelle „Deutung" leicht macht, daß — diese Einwände sind wirklich von verschiedenen Berufenen ausgesprochen worden — in Acton eben wieder einmal ein „echter Engländer" vor uns stehe, der die Tiefe der Problematik des geschichtlichen Lebens und die Tragik der Zerrissenheit unserer menschlichen Existenz überhaupt „nicht wirklich ergründet" habe; ein Engländer auch in dem fehlenden Drang nach „absoluter Widerspruchlosigkeit des Ausdrucks" und obendrein „ein Historiker, der eigentlich keiner war", da sein Interesse nicht der Vergangenheit selbst gilt, sondern dem, was er sich bei ihr denkt oder denken möchte, — „ein religiöser Philosoph, von Vorurteilen beherrscht".

Der reguläre Historiker von Fach wird sich wohl immer leicht befremdet fühlen, wenn sein Totalitätsanspruch auf Deutung der geschichtlichen nicht nur von einer übergeschichtlichen Welt her eingeschränkt wird, sondern noch obendrein die Forderung an ihn ergeht, dieses Offenbarwerden einer höheren Welt *in* der Geschichte dergestalt anzuerkennen, daß er auf dieser Tatsache seine eigenen Werturteile gründet! Er wird dann von dem Verdacht befallen, als solle eine Stellungnahme zu den Problemen der Geschichte vorgenommen werden, die sich gleichsam *hinter* dem vollzieht, was für die Zunft der selbstverständliche Inhalt der geschichtswissenschaftlichen Arbeit ist. Er wittert eine radikale Luftveränderung und begrüßt das Ganze bestenfalls gewissermaßen als Ferien vom Ich. —

Übrigens wußte auch Acton, trotz seiner Verfechtung eines moralischen Maßstabes sehr wohl, daß die ethischen Kategorien im religiös-sittlichen, nur auf das persönliche Gewissen bezogenen Sinne, nicht primär diejenigen der geschichtlichen Beurteilung sein können, weil die Geschichte es nicht rein individuell mit den Menschen, sondern mit dem durch sie erzeugten Leben zu tun hat. Er schreibt einmal selber: „Wenn man die Geschichte in Betracht zieht, nicht das Biographische, wenn man das Gesellschaftsleben nimmt und nicht Individuen, so können wir die Dinge nicht so

nehmen, wie sie allein von Gott aus gesehen werden; die Dinge nehmen dann andere Proportionen an, der Maßstab von Tugend und Laster ist hier nicht der des Privatlebens, wir urteilen dann nach dem äußeren Tun, und zögern, in die Geheimnisse des Gewissens einzudringen."

Man würde darum Acton völlig mißverstehen, wenn man argwöhnte: er habe die geschichtlichen Vorgänge auf ein einzelnes und einziges Prinzip zurückgeführt und habe darum die Wirkungen mannigfacher Faktoren verkannt. Es gibt für Acton keine starre Dogmatik des geschichtphilosophischen Gehalts, oder der geistesgeschichtlichen Methode. Als ein tiefer und umfassender Geist betrachtete er die Dinge von vielerlei Seiten — er unterwarf nicht vielerlei Dinge einer Betrachtungsart. Mit dem Wandel der Fragestellungen und Leitmotive in der Geistesgeschichte und der Geschichtswissenschaft war er wohl vertraut. Schon früh ist er sich bewußt und fordert, daß wir uns dessen bewußt bleiben sollten, daß auch die Theologie „keine stationäre Wissenschaft" sei, so daß jemand, der nicht mehr sage, als was man früher gesagt habe, nicht „mit seiner Zeit geht".

Schon sein Meister Döllinger hatte ihm gelehrt, *das Prinzip der historischen Entwicklung* müsse „weit genug sein, um das Ganze der Vergangenheit zu umfassen, und um Raum zu lassen für die Zukunft, die nicht weniger aktiv sein wird in dem Werk dogmatischer Evolution. Es muß universal sein, wie die Kirche, und wie sie die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft umfangen"[1].

Als katholischer Geschichtsdenker, der vor der vollendeten Offenbarung steht, wendet sich Acton von der in seiner Kirche sinnbildlich geschlossenen Gestalt des objektiven Geistes immer wieder hin zu dem weiterzeugenden göttlichen Leben in der Geschichte, auch in der Geschichte der Kirche. Weist doch gerade das Geschichtliche immer wieder auf das Übergeschichtliche hin. Jedes System der Geschichte muß sich rechtfertigen durch seine unmittelbare Beziehung zum Ewigen, und trägt doch zugleich nur durch diese Bindung an die letzten Werte und Ursprünge bei zur Kontinuität und Weiterentwicklung des Lebens. Diese religiöse Bindung lähmt aber nicht die Freiheit der Forschung oder der Betrachtung.

Darum steht er einem bekannten katholischen Geschichtswerk seiner Zeit, wie dem Ozanams, das die Entwicklung der Christenheit unter dem Einfluß der Kirche von dem Fall des Heidentums bis zur Höhe der mittelalterlichen Kultur beschreibt, mit Skepsis gegenüber. „Die Wahrheit ist, daß sein Thema eine wissenschaftliche Behandlung nicht zuließ. Es war das Thema eines Apologeten, gehandhabt durch einen Rhetoriker." Es sei nicht die Einheit von Ursache und Wirkung, die seine Tatsachen miteinander verbinde, sondern die „Einheit der Illustrierung". Seine Tatsachen seien nicht

[1] B. Vol. IV, 1863 „The Munic Congress". S. 234.

Verbindungsglieder, sondern „Beispiele nur für eine einzige Wahrheit“. Er fühlt sich nicht wohl, bis er die „Anwendung“ gefunden und die Moral gefolgert hat. „Wenn ihm eine Tatsache das besondere Material, das er sucht, hergegeben hat, erklärt er sie nicht weiter, — er untersucht sie in keinem anderen Zusammenhang.“

Diese Ablehnung apologetischer und polemischer Wissenschaft — und alles einseitigen Demonstrierens oder „sich bewähren“-Lassens eines „prähistorisch“ verfertigten Geschichtsbildes mit vorgefaßter Weltanschauung „an Hand der Tatsachen“ — kann bei Acton unmöglich übersehen werden und ist als Zusicherung seinerseits doch sehr ernst zu nehmen. Er wollte Historiker sein. Nur faßte er die Aufgabe weiter, und im Sinne einer letzten charakterlichen Entscheidung strenger, als man es angesichts des areligiösen Intellektualismus moderner Art erträgt. Bei Acton aber ergibt dieses Ineinander von Theologie und Geschichte immerhin eine Geschichtsphilosophie, die allein ihrem Wesen nach auch der geschichtlichen Eigenart des dogmatischen Objekts — der Konkretheit des Glaubens — gerecht zu werden vermag. Die Anerkennung der *geschichtlichen* Entwicklung, als einer oft wertvollen Entfaltung der christlichen Wahrheit bedeutete für ihn dabei nicht eine *Preisgabe* des gleichgerichteten Weges, der einmal sinnerfüllten Wahrheit und des dauernd bleibenden Lebens des allgemeinen, des katholischen Christentums *an den geschichtlichen Wandlungsprozeß* mit seinen wechselnden Richtungen, seinem rastlosen Suchen, seinen immer neuen Anfängen. Die göttliche Wahrheit wird im Geschichtlichen sichtbar, aber sie geht nicht in ihm auf. Acton weiß, daß es für sie noch eine Sphäre ganz anderer und eigenster Art gibt, die dem menschlichen Bewußtsein auch noch zugänglich ist, aber durchaus nicht auf dem Wege irgendwelcher Historisierung. Er, der das unvergleichliche Symbol der Inkarnation und Transubstantiation in der Seele trägt, weiß, daß in allem fließenden Weiterleben auch ein ewig Dauerndes lebt, das dem Strom Richtung, Sinn und Tiefe gibt. Er preist die *Imitatio Christi* des Thomas a Kempis als den vollkommensten Ausdruck katholischen Denkens gerade um dessentwillen, daß sie „den am wenigsten bestimmenden Stempel von Zeit und Ort trägt“[1].

IV.

Wenn es Acton um die konkrete, historische Wahrhaftigkeit und die wirkliche, sittlich-politische Gestaltung ging, sprach auch er die Sprache realer geschichtlicher Begriffe und redete in lebensnahen Gleichnissen, die dem, der geschichtliche Einsicht besitzt, eine Fülle vielsagender Beziehungen andeuten.

1 II, S. 463, 1888.

Seine Ausdrucksweise konnte gewiß oft durch allzu scharfkantig geschliffene Abkürzungen oder überraschende Paradoxien Mißverständnisse hervorrufen. Und man muß diese oft überscharfe und plötzliche Ausdrucksweise des jungen Acton für seinen frühen Konflikt mit den kirchlichen Autoritäten mit verantwortlich machen. Wenn auch im Folgenden die Dinge zunächst einmal so dargestellt werden sollen, wie sie in Actons Augen erschienen, um seine Haltung verständlich und das Problem von Katholizität und Geistesfreiheit sichtbar zu machen, so soll doch schon hier das folgende gesagt werden: es handelt sich bei diesem Problem teilweise nur um den Gegensatz von einem unerbittlichen und rücksichtslosen „die Wahrheit sagen" (im Vertrauen, daß der Wahrheitsgehalt des Glaubens tiefer als alles menschliche Irren im Bereich der Kirche ist und durch dessen Bloßstellung unberührt bleibt) und einem bewahrenden Verschweigen, das den Seelenfrieden derer hüten will, die nicht reif und rohen Schlußfolgerungen nicht fern genug sind, um ohne das illusionäre Beiwerk den reinen Sinn zu fassen und zu bewahren. Dieser kirchlich-hierarchischen, antimodernistischen Warnung hat der junge Acton, in seinem Eifer die historische Wahrheit schonungslos und kraß herauszustellen, vielleicht nicht hinreichend Gehör geschenkt, wenn er auch grundsätzlich diese andere Seite der Frage sah und anerkannte. Jedenfalls hat er selbst in einem Augenblick der offenen Absage an die kirchlichen Bedenken als Dreißigjähriger auf den Freund und Mitkämpfer mäßigend eingewirkt: „Ich werde nur in der Absicht schreiben, die Leute unsere Motive klar erstehen zu lassen . . . ich will so wenig Skandal veranlassen und so wenig gegen Rom sagen wie möglich. Natürlich muß es so klar wie das Tageslicht werden, daß wir diese Anschauungen nicht akzeptieren[1]."

Wenn wir hier schließlich nach dem eigentlichen, unmittelbar religiösen Motiv dieses kämpfenden Christentums fragen, das doch so stark in politisches Wollen und historisches Erkennen verfangen ist, so kann ein Wort des jungen Acton als die einfache Antwort aufgestellt werden, ein Wort, das er im Zusammenhang theologischer und kirchenpolitischer Betrachtungen bei seinem Kampf um wissenschaftliche Forschungsfreiheit sich selbst und anderen als Warnungszeichen setzt: „die wirkliche Pflicht des Katholizismus ist nicht müßige Wißbegierde oder bloße literarische Eitelkeit zu befriedigen, sondern Seelen zu Christus zu bringen[2]."

Als nach seinem Tode der Kampf unter seinen englischen Glaubensgenossen um die Reinheit seiner Gesinnung ausbrach, schrieb Actons Sohn von seinem Diplomatenposten in Madrid an die Times: „Mein Vater blieb sein Leben hindurch ein hingebender Katholik. Wenn seine hartnäckige Wahrheitsliebe und sein unverbesserlicher Abscheu vor Verbrechen ihn in

1 Briefe I, S. 319, 1864

2 B. Vol. III. 1863. S. 176 „Ultramontanism".

eine gegnerische Stellung zu Anderen gebracht hat, so kann man, glaube ich, nicht sagen, daß der Vorwurf ihn allein trifft. Daß er im Feuer seiner frühen Tage zu sehr dazu neigte, Taten mit Menschen zu identifizieren und Menschen mit Institutionen, würde er selber am wenigsten geleugnet haben."

Acton war auch gewiß der letzte, der — im Kampf gegen eine dogmatisch-autoritäre Übersteigerung der autokratischen Elemente im Kirchenregiment (wie er sie zeitweise befürchten zu müssen glaubte), — den Anspruch auf die eigene wissenschaftliche Unfehlbarkeit erhoben hätte. Das wäre ihm schon aus christlich-religiösen Gründen unehrlich erschienen. Es ist ihm „eine sichere Probe für die religiöse Aufrichtigkeit eines Menschen", ob er bei seiner eigenen wissenschaftlichen Selbstkritik „dem Fehler erlaubt, das Verdienst aufzuwiegen". Denn es ist „eine Probe der Religion, Wiedervergeltung nicht zu fürchten, die Dinge unpersönlich anzuschauen, nicht zu fürchten, daß man peccavi rufen muß, nicht der Demütigung auszuweichen". Verdrehung der Tatbestände oder gar bewußte Fälschung war ihm mit wirklich gläubiger Religiosität unvereinbar. Denn „echter Glaube schließt Aufrichtigkeit in sich", er ist „eine Gabe, die nicht in unehrenhaften Gemütern weilt".

Am unehrlichsten und unehrenhaftesten würde man freilich nach diesen Grundvoraussetzungen dann handeln, wenn man die Kritik Actons an gewissen Mißbräuchen im katholischen Kirchenregiment der Vergangenheit für eine antikatholische Polemik überhaupt ausbeutete, ohne doch sonst die Wahrhaftigkeitsforderung Actons anzuerkennen, und wenn man dies täte, nicht nur um die profanen Entgleisungen des Katholizismus anzuklagen — was von katholischer Seite selbst aufrichtig geschieht —, sondern um auch das sittliche Wollen und heilige Wirken der Kirche oder gar überhaupt die Gesinnung christlicher Religiosität herabzusetzen.

Der bekenntnistreue Protestantismus, zu dem der Verfasser dieses Buches sich bekennt, muß auf anderen Wegen — nach dem Gesetz, nach dem er vor vierhundert Jahren angetreten — die Völker seines Geltungsbereiches zu Christus führen. Gerade aus dieser Einsicht heraus habe ich aber protestantische Einwände gegen die besonderen katholischen Grundvoraussetzungen der Religiosität Actons nicht erhoben, sondern habe im Gegenteil seine Mahnung selber befolgt, da er sagt: „Ich wage kaum gegen die Religion anderer Leute Einwände zu erheben, auf Grund der eigenartigen Erfahrung, daß sie mehr darüber zu sagen haben, als ich weiß, und aus dem Gefühl heraus, daß es gesünder ist, Tadel für seine eigene Religion aufzusparen, die man intimer kennt, da man Anteil hat an Verantwortung und Wirkung[1]." Und wenn ich auch da, wo Actons Kritik sich unmittelbar gegen bestimmte Schwächen des Protestantismus richtet, nicht als Gegenposition

---

1 Briefe 2, S. 130/31, 1882.

ein protestantisches Anliegen vorgebracht habe, sondern im Gegenteil auch dann noch die Gedankenführung Actons von seinen Voraussetzungen her eher ergänzt und gestützt habe, so einfach deshalb, weil hier eben von den Kriterien Actons aus noch mehr zugunsten katholischer Geistesfreiheit gesagt werden konnte. Auch erfährt der Protestantismus durch Actons Kritik manches über gewisse Gefahren, die in einer bestimmten Seite seines Wesens liegen und die er selber auch heute wieder schwer empfindet. Und sich hierauf zu besinnen ist vielleicht wertvoller, als gerade hier zu „protestieren". Denn es geht bei Acton ja überhaupt nicht um ein konfessionelles Entweder-Oder; wenn irgendwo, so ist hier einmal ein christlich-abendländischer Gehalt von umfassendem, vielfältigem und allgemeinem Sinn in einer bedeutenden Gestalt zur Einheit erhoben und sichtbar gemacht worden. —

Von einer Seite, die sich nicht mehr hinreichend mit dem Christentum verbunden fühlt, um hier noch einen schlechthin verpflichtenden Appell zu hören, und die auch im Religiösen nur eine der vielfältigen geschichtlichen Erscheinungen sieht, könnte hier der Einwand gegen Acton erhoben werden — und er ist erhoben worden —, daß „unsere Zeit" sich nicht mehr mit „seinen" Lösungen „begnügen" kann. Denn das neunzehnte Jahrhundert sei noch nicht in der Lage gewesen, „die unheimliche Tiefe der Verstrickung des geschichtlichen Lebens zu sehen, in die wir heute aus dem Zeiterleben heraus hineinblicken".

Wird aber damit die Kausalität nicht umgekehrt? Liegt nicht in der mangelnden Bereitschaft unserer Zeit, die großen Lösungen — die nicht die Actons, sondern die zweier Jahrtausende waren — *anzuerkennen*, und in ihnen Genüge zu finden, sei es auch auf Kosten der restlosen Eigengesetzlichkeit aller menschlichen Dinge, liegt nicht darin gerade eine *Ursache* für die unheimliche Verstrickung in die dämonischen Abgründe der elementarmenschlichen Natur? Und gibt nicht gerade der deutsche Historiker mit seiner Unterwerfung unter die Historisierung aller Werte das beste Vermächtnis deutscher Geschichtsschreibung preis?

In dem tönenden modernen Gerede von „Kultur" wurde es seltsam still von dem einfachen und tiefen Ursprung aller Kultur — deren beseelendes Herzstück der Kult der Heiligen, des bekannten-unbekannten Gottes ist, mit dem unauflöslich die höchsten menschlichen Werte auf immer verwoben sind. Was dies Verschweigen und Verlöschen des Wesenhaften bedeutet, mag ein von Acton notiertes Wort Kierkegaards andeuten: „Im christlichen Sinne gibt es zwei Arten der Unordnung. Die eine ist der Tumult, der Lärm des äußerlichen Wesens. Die andere Unordnung ist die Totenstille, das Ausgestorbensein, und diese ist vielleicht die gefährlichste[1]."

Acton erlebt eine Generation, die, wie er feststellt, zwischen der Schwie-

[1] Kierkegaard, Zur Selbstprüfung, S. 43, bei Acton MSS. Add. Ethics of Politics.

rigkeit des Glaubens und dem intensiven Bedürfnis des Glaubens zerrissen ist. Aber er sieht die Kraft des Glaubens wachsen, gerade weil eine atheistisch-überhebliche Naturwissenschaft sich bereits überschlagen hat, so daß er schon um 1888, dem symbolischen Jahr des „Antichrist“ und „Ecce Homo“, von der Wahrscheinlichkeit spricht, daß ein erstklassiger Naturwissenschaftler dem Christentum näher gebracht werde, als ein ebenso hervorragender Metaphysiker.

„Ich kann mir ein Buch vorstellen, das über folgende These geschrieben ist: — Hier ist ein Mensch, der nicht in der Lage gewesen ist, seinen religiösen Glauben zu bewahren. Was wird aus ihm werden? Wenn er von gemeinem Stoff gemacht ist, *oder* von Ressentiment und Ekel vorangetrieben wird, wird er seinen Trost im Atheismus, Materialismus und der spottenden Philosophie finden. Wenn er von einer höheren Artung ist und sich ehrlich auf die Wasser des modernen Denkens wirft, so gibt es dort starke Strömungen, die ihn bis nah an die Tore der Kirche tragen werden, in irgendeiner Sorte Sozinianismus.“ Noch zwanzig Jahr zuvor wäre dies — sagt Acton — nicht wahr gewesen; jetzt aber sei es so für den, der etwas wisse, von Virchow, Helmholtz, Pasteur, Darwin und Spencer. Er fügt gegen Gladstone gewandt hinzu: „Ich sehe aus Ihrem Brief, daß Sie keine große Geduld mit dieser Art von Spiritualismus haben. Aber ist alles, was die Kultivierung der Naturwissenschaft unter der Herrschaft der Gesetze, die jetzt vorwiegen, voraussichtlich tun kann. Es ist mehr als irgendeine der führenden metaphysischen Schulen, die den Pantheismus abgeworfen haben, bis jetzt tun.“ —

Es war doch ein tief sinnvoller Vorgang, daß Acton zum besonderen Freunde Gladstones wurde, des einzigen Staatsmannes vielleicht, dem im neunzehnten Jahrhundert die Verwirklichung des Christentums auch in der Politik und durch die Politik die brennendste Angelegenheit seines Lebens wurde[2]. Die Bedeutung dieser Freundschaft ist in dem Briefwechsel der beiden Männer, der die verschiedensten Fragen der Politik der Geisteswissenschaften, insbesondere der Kirchengeschichte und Theologie berührte, zu einem bedeutenden Ausdruck gekommen; in dem biographischen Teil dieses Buches wird dieser Freundschaft ein längerer Abschnitt gewidmet.

Gladstone, der um fünfundzwanzig Jahre älter war als Acton, anerkannte die Notwendigkeit einer neuen Religionsphilosophie, die das Christentum mit modernem Denken und Leben wieder versöhnt. Aber gerade das sollte dazu helfen, die Wahrheit des Heiligen Geistes in neuen Beziehungen zu begreifen. Er sah schon, früher als der Optimismus der jüngeren Generation es zugeben wollte, daß die Welt in einer Krisis steht.

In der Sturmfahrt durch diese Krise zum Land einer gesammelten Klar-

---

[2] Vgl. das ausgezeichnete, tiefnachdenkliche Buch von Rudolf Craemer, „Gladstone als christlicher Staatsmann“, 1930.

heit bedeutet der Geist, dem dieses Buch Gehör zu schaffen sucht, ein Leuchtfeuer und ein Fanal. Denn durch die werterfüllte Vielfältigkeit und die gleichzeitige Geschlossenheit seines Charakters leistet Acton allen bequemen Vereinfachungen und Schlagworten unzerbrechlichen Widerstand: wer den Katholizismus als geistig gebunden abtut, findet hier den geistesfreien Gelehrten und Denker. Wer den Liberalismus um seines Egoismus und Rationalismus willen haßt, steht hier vor dem religiösen Christen. Wer den Fortschritt verachtet, weil er im letzten materialistisch sei, muß vor dem Ethos der Freiheit verstummen. Und wem Freiheit eine optimistische Illusion ist, vernimmt hier das dunkle Pathos des Geschichtsdenkers, der die Macht des Bösen und kommende Gefahren illusionslos benennt und den Zusammenbruch der Freiheit als unabwendbar erkennt — wenn das Ethos echten Christentums erschlafft.

Das Bild seines Lebens und Denkens macht die Einheit und Kontinuität der Gesinnung deutlich, die alles zusammenhält. Denn die innere Einheit dieses Charakters ist, wie der innerste Kern der Christusethik, die ihn erfüllte, stärker als jeder abwandelnde Entwicklungsgang. Diese tiefste Geschlossenheit eines großen, lauteren und darum gottesfürchtigen Menschen hat Acton befähigt und legitimiert zu einer universalgeschichtlichen Haltung, die er selber mit den Worten Katholizität und Freiheit umschrieben hat.

Katholizität bedeutet hier also im letzten nicht eigentlich eine sogenannte konfessionelle Beschränkung des Blicks, sondern universale Weite und Erfassung des Ewigen im Wechsel der Dinge. Nicht zuletzt durch seine Katholizität im Sinne dieser erneuernden und bewahrenden Geistigkeit wirkt Acton in der Wissenschaftsgeschichte Europas und des atlantischen Völkerkreises als ein noch weiter lebendes Beispiel für eine Denkweise, die nicht in genialischen Einfällen oder revolutionären Umbrüchen neue Systeme begründen will, sondern die ihren Ruhm in der Fortbildung eines in der gemeinsamen Arbeit vieler Generationen langsam wachsenden, objektiven Zusammenhangs von Wissen und Gedanken sucht. Im Sinne einer solchen Weiterentwicklung des Geistes vollendet sich auch in der Ideenwelt dieses großen Menschen ein neuer Jahresring am Riesenbaume abendländisch-christlichen Denkens.

ERSTES BUCH

Der Weg des Lebens

„. . . Dieser entschlossene Vorsatz immer die Wahrheit zu suchen, die ganze Wahrheit und nichts als die Wahrheit, ist eine höchst schwierige und ungewöhnliche Sache; und ein Mann, von dem dies verdienter Maßen gesagt werden kann, ist nicht leichter zu finden wie ein Mann, der wirklich entschlossen ist, den Willen Gottes allein zu erfüllen.“ Döllinger.

Ein Kind deutscher Geistesschulung
Der Jünger Döllingers, der Schüler Rankes

Sir John Emerich Edward Dalberg Acton wurde am 10. Januar 1834 in Neapel geboren, als einziges Kind von Sir Ferdinand Richard Edward Acton, dem 7. Baronet seines Geschlechts. Die Erhebung der Actons in den Ritterstand durch Karl I., im Jahre 1643, bekundete dem loyalen Kavalier den Dank seines Königs. Seit Generationen waren sie in Shorpshire ansässig, eine der alten, mäßig begüterten Adelsfamilien des Landes. Der Großvater Actons, der als Reaktionär und Intrigant berüchtigte und skrupellose Günstling der Königin Maria Karoline von Neapel, und lange Minister im Dienste des Bourbonenkönigs, hatte mit päpstlicher Dispensation die Tochter seines Bruders geheiratet. Aus dieser ungesunden Ehe ging Actons Vater hervor, der zarte Sir Ferdinand, der ein Jahr schon nach der Geburt seines Söhnchens, erst 34 Jahre alt, starb[1].

Der deutschen Mutter aus dem fürstlichen Hause Dalberg verdankt Acton die Lebenskraft, die ihn das doppelte Alter des Vaters erreichen ließ. Von ihr auch hat er seinen Geschmack an Dingen des Denkens geerbt, und „ein geistiges Temperament, durch das er den meisten seiner englischen Landsleute um einen Weltdurchmesser entfernt blieb“[2].

Die Mutter schloß eine zweite Ehe mit Lord Granville, dem Führer der liberalen Aristokraten, der dem Knaben ein gütiger Stiefvater wurde. Doch verbrachte er nach englischer Sitte die Schuljahre außerhalb des Elternhauses, in Oscott, S. Marys College, dem katholischen Internat, unter Leitung des späteren Kardinals Wiseman. Von ihm sagt später der Achtundzwanzigjährige:

„Als Präsident von Oscott gewann er die dauernde Dankbarkeit von Hunderten, die seiner Führung den besten Teil ihrer Schulung verdankten.“ Durch seine Predigt und geistige Lenkung habe er die Andachten des katholischen Volkes in England umgeformt, durch seine Vorlesungen und Schriften den Katholiken einen tieferen Einblick in ihre eigene Religion gegeben[3].

Bald nach Eintritt in die Schule schrieb der Zehnjährige an seine Mutter: „Ich bin sehr glücklich hier und vollkommen mit dem Gedanken versöhnt, hier noch weitere sieben Jahre zu bleiben[4].“ Später teilt er mit, er werde

[1] J. N. Figgis, Dictionary of national Biography, Second Supplement Vol. I, 1912, p. 812.

[2] Wilfrid Ward, The Life of John Henry Cardinal Newman. Vol. I, S. 459.

[3] I, S. 438 „Cardinal Wiseman“ 1862.

eine Art Kompendium der Haupttatsachen der Geschichte schreiben, zu seinem eigenen gelegentlichen Gebrauch. Einmal bekennt er seine Liebe zur Rhetorik, die selbst dem Griechisch des Aristoteles einen Zauber verleihe. Für die „Deklamationsgesellschaft" der Schule hält er eine Rede zur Verteidigung Ludwigs XVI. und zeichnet sich auch beim Deklamieren von Balladen aus, wobei ihm seine Stimme, die nun anfange tief zu werden, sehr geholfen habe, sie sei die stärkste von allen gewesen. Seine tiefe, volltönende Stimme wird auch später als eindrucksvoll gerühmt.

Wir besitzen aus diesen Schuljahren die lakonische, aber vielsagende Überlieferung, daß der junge Acton in Oscott den Ruf genoß, eher ein gescheiter als ein fleißiger Schüler zu sein[5]. Der noch nicht Fünfzehnjährige, Frühreife, sehnte sich nach einer freieren, geistigeren Luft. Dreimal richtete er an verschiedene Colleges der Universität Cambridge das Gesuch um Aufnahme; dreimal vergeblich. Keines wünschte einen römischen Katholiken — 20 Jahre nach ihrer gesetzlichen Emanzipation und Gleichstellung!

Da wandte er sich zu seiner weiteren Ausbildung nach Deutschland, und damit tritt der entscheidende Einfluß in sein Leben ein. Er fand seine geistige Heimat und Bildungsstätte in München, im Hause Döllingers. Noch im Revolutionsjahr 1848 kommt er dorthin und bleibt die ganze ausgedehnte Studienzeit — mit einigen Unterbrechungen sechs Jahre — in Deutschland.

Döllinger, damals ein Fünfzigjähriger, gewann sofort sein volles Vertrauen, und mit Freude legte er die Lenkung seiner Studien und seiner Person ganz in dessen Hände. Der Lehrplan, den ihm der Professor empfiehlt, stimmt allerdings auch im allgemeinen mit dem überein, den er selber vorgeschlagen hatte: zunächst so ziemlich die ganze griechische und lateinische Literatur — wenigstens in ausgewählten Stücken. Er selber hätte sich zwar am liebsten mehr auf die Historiker unter den Schriftstellern beschränkt, und er blieb auch bei seinem Vorhaben, neben den Klassikern die Geschichte zu seiner Hauptbeschäftigung zu machen. Zugleich übte er sich bewußt durch sorgfältige englische Lektüre an den Hauptmustern in einem guten englischen Stil. Der Professor, der immer und sehr gut mit ihm englisch spricht, rät ihm, sein Deutsch so rasch wie möglich so weit zu vervollkommnen, daß er einigen Vorlesungen an der Universität zu folgen vermag.

Sein Leben in München gefällt ihm ausgezeichnet. „Glücklicherweise bin ich nicht geschult genug, um mich über das, was an der Architektur unkorrekt ist, zu ärgern, und der allgemeine Eindruck ist jedenfalls sehr schön." Die Sportplätze seien glänzend angelegt. Sein Tag, der fast ganz nur aus

[4] Briefe 3, S. 1—7.
[5] The Tablet, Vol. 108, Sept./Okt. 1906, S. 657.

eigener Lektüre besteht, beginnt um 8 Uhr. Dann zwei Stunden Deutsch, eine Stunde Plutarch, eine Tacitus, dann eine Stunde alte Geschichte. Um 2 Uhr bei Tisch sieht er den Professor. Um 3 Uhr kommt sein deutscher Lehrer, von 4 bis 7 Uhr ist er draußen, dann eine Stunde neuere Geschichte. Um 8 Uhr der Abendtee, und dann Studium der englischen Literatur und eigene stilistische Übung bis 10 Uhr, „wo der Vorhang fällt"!

Seine Zimmer sind zu seinem Staunen reich und bequem möbliert, denn Döllinger selbst verachtete für sich „den Comfort und die Verfeinerungen des zivilisierten Lebens". Seinen jungen englischen Freund aber überschüttet der Professor, wie Acton seinem Stiefvater schreibt, „mit zahllosen Überflüssigkeiten", leiht ihm verschiedene Bücher und erlaubt ihm den dauernden Gebrauch einer ausgezeichneten Sammlung historischer Karten; zu seiner wertvollen Bibliothek, „der schönsten Büchersammlung Münchens", gibt er ihm freien Zutritt. Mit einem Wort, Sir John fühlte sich so wohl, wie es nur möglich war. Unzweifelhaft trugen dazu auch die wiederholten Besuche bei, die er den deutschen Verwandten in ihrem Münchener Stadthause und im nahen Tegernsee abstatten konnte, Graf und Gräfin Arco-Valley, von deren fröhlichen Töchtern später die eine Actons Gattin wird. Begeistert berichtet er einmal von gemeinsamen Touren in die Berge. Aber auch in diesem Brief, der wie alle diese Briefe zur Übung französisch geschrieben ist, dreht sich alles um seinen Professor: „Herr Döllinger gefällt mir unendlich, . . . er ist sehr offen und frei im Gespräch mit mir und von einer grenzenlosen Güte." Bisweilen, wenn er Zeit hat, geht er mit ihm in den Englischen Garten. Sonst sieht er ihn nur bei den Mahlzeiten. Bald aber wird er ihm noch mehr Zeit schenken können.

Die Ratschläge des Professors erfüllten ihn mit Achtung und Bewunderung. Döllingers äußere Erscheinung sei zwar gewiß nicht einnehmend. Seine Stirn sei nicht eben groß, und ein etwas „übelwollendes Grinsen" scheine dauernd um seinen weiten Mund zu hängen. Selbst in der Unterhaltung werde seine Überlegenheit nicht unmittelbar deutlich. „Er macht niemals den geringsten Versuch, seine Gaben oder sein Wissen zur Schau zu stellen, und ich bin geneigt, zu denken, daß er mehr seinem Charakter und seinem Fleiß verdankt, als seinem eingeborenen Genius. Er ist fraglos der kühlste Kopf, den ich jemals getroffen habe, und wahrscheinlich der leidenschaftsloseste." In seinem Urteil sei er eigenartig und unabhängig, die englische Literatur kenne er genau; überhaupt sei er wie ein Nachschlagebuch für jede Frage, aber er gebe nicht mehr als die notwendige Antwort. — Der junge englische Psychologe trifft schließlich den Nagel auf den Kopf mit der Schlußbemerkung: „Er scheint bis zu einem gewissen Grade den Mangel zu haben, daß er die Vollendung dessen, was er begonnen hat, vernachlässigt[6]."

[6] Briefe 3, S. 7.

Bald ging er regelmäßig in Döllingers Vorlesungen, glücklich über die Fülle von Informationen, „die noch nicht in Büchern zu finden sind". Dabei erlebte er den tiefen Eindruck von Döllingers erster Vorlesung in seiner Vortragsreihe über die Geschichte der Kirche seit der Revolution. Das Thema war noch niemals in Deutschland behandelt worden. Interesse und Begeisterung waren gewaltig, und man mußte mit einem Umzug ins Auditorium maximum beginnen. Selbst in München versammelte sich eine solche Menge nur sehr selten in der Universität. Nun aber sollte man den berühmtesten Kirchenhistoriker diesseits der Alpen über ein so neues und so wichtiges Thema hören! „Als ich an den hohen Ruf des Professors dachte, an den Einfluß, den er auf die gesamte Geistlichkeit des Landes besitzt, von der eine große Anzahl von ihm geformt worden ist, an die Größe des Gegenstandes und den Enthusiasmus der Menge, da wurde ich von der Bedeutung des Augenblicks ergriffen. Er sprach sehr langsam, auf eine ernste und fast traurige Art. Aber der Zauber und die Schlichtheit seiner Worte, die Schönheit und Originalität der Ideen und das Bewußtsein, das er offensichtlich von der Würde seiner Stellung hatte, rief einen tiefen Eindruck auf mich und die meisten des Auditoriums hervor, das zum großen Teil aus schon älteren Priestern bestand[7]."

Unter der Einwirkung des großen katholischen Kirchenhistorikers wandte sich Acton im Laufe der folgenden Jahre ganz der mittelalterlichen und der Kirchengeschichte, der Theologie und der Philosophie zu — Latein und Griechisch traten mehr in den Hintergrund —, und bald reifte in ihm der Entschluß, diese Studien zur Beschäftigung seines Lebens zu machen. „Wenn allen diesen Zweigen ein gemeinsamer Name gegeben werden sollte, so würde ich sie historisch nennen", schreibt etwas später der junge Gelehrte an Lord Granville, und er sucht sich eine möglichst lange Dauer der Studienzeit zu sichern. „Ich habe ein zu weites Gebiet abgesteckt, um es schon bis zu irgendeinem hohen Grade entwickelt zu haben, denn ich hoffte darauf, diese Studien erst spät im Leben zu beenden, und versuchte nicht, mit 22 Jahren ein „fertiger Gelehrter" zu sein[8]."

Lord Granville, der „mehr in dem Buch der Welt als in der Welt der Bücher" studiert hatte, mochte den Eindruck haben, daß der frühreife, früh belesene Stiefsohn allzusehr in seine deutsche Welt hineinwuchs, und wünschte die Rückkehr nach England. Sir John aber — vertieft in Plato, Dante, Bacon, Pascal und Leibniz — erklärte ihm: Schon die Überlegenheit der deutschen Wissenschaft über die englische müsse eigentlich als Argument genügen. „Ich kann nicht außerhalb von Deutschland die Kenntnis der Literatur erlangen, die für die erfolgreiche Fortsetzung meiner Studien unentbehrlich ist . . . Die Gefahr einer rein deutschen Bildung ist,

[7] Briefe 3, S. 11/12.
[8] Briefe 3, S. 23 ff. Mai 1854.

denke ich, nicht so groß, wie sie scheint. Es sind nicht deutsche Denkweisen, die ich dort suche, aber in der Verfolgung meiner erwählten Wissenszweige muß ich zu deutschen Quellen gehen, und je länger ich in Deutschland bleibe, um so besser werde ich sie kennen und sie zu beurteilen wissen. Jeder, der Deutsch kann, ist sehr froh, deutsche Bücher bei seinen Forschungen zu brauchen ... Darum muß ich entweder mein Studium aufgeben oder sie unter großen Nachteilen fortsetzen, oder aber, wenn ich Gebrauch von allen Möglichkeiten, die mir geboten sind, machen soll, muß ich die größtmögliche Kenntnis deutscher Bücher besitzen."

Nicht deutsche Denkweise, sondern „meine erwählten Wissenszweige"! Das ist das Motto. — Die Möglichkeit, daß er durch die philosophische oder politische Denkweise der Deutschen beeinflußt werden könnte, schien ihm ausgeschlossen. Er fand in den deutschen Büchern jede Schattierung politischer Anschauungen und als gemeinsames Charakteristikum nur die Abwesenheit künstlerischer Gestaltung, „ein Mangel, den niemand dadurch erwerben kann, daß er sie studiert"[9].

Der Gefahr, durch diese Literatur seinen christlichen Glauben zu verlieren, wie Carlyle, legte der junge Acton keine Bedeutung bei. „So weit ich nach einer Lenkung in religiösen Fragen suche, ist es nur recht, daß ich mich an die besten Quellen wende, und jeder englische katholische Theologe würde mich gerade dorthin schicken, woher ich komme."

Immer wieder war es Döllinger, der ihn vor allem faszinierte. „Es gibt noch so viele Dinge, über die ich unbedingt noch mit Döllinger sprechen möchte ... Wenn ein sehr junger Mann die Freundschaft eines der größten Gelehrten genießt und er die Möglichkeit hat, ihn ständig über die Punkte, die ihn am meisten in seinen Studien interessieren, um Rat zu fragen, so sollte er einen solchen Vorteil nicht unnötig preisgeben." Es war dem großen Kirchenhistoriker — wie Acton mehr als ein Menschenalter später noch berichtete — sehr ernst damit, das Christentum als Geschichte zu betrachten und auf die Affinität von katholischem und geschichtlichem Denken hinzuweisen. „Er betrachtete es als katholisch, Ideen der Geschichte zu entnehmen, und als häretisch, sie in die Geschichte hineinzulegen." Er widerstand Lehren, die „vorweggenommen" und nicht „aus der Erfahrung abgeleitet" sind[10].

Daß diese Art von historischem Denken mit der Bewahrung eines zusammenhängenden Geschichtsbildes vereinbar war, bezeugt Acton selbst, denn als etwa ein Jahrzehnt später eines der neuen Werke Döllingers erschien, begründete der junge Acton dessen „unvergleichliche Bedeutung" folgendermaßen: Es stelle dem „destruktiven Rationalismus des Tages" ein

---

[9] Vgl. auch Briefe 3, S. 198. 1885.
[10] I, S. 380, 390/1, 1891 „Döllingers Historical Work".

vollständiges, harmonisches und ausführliches Bild des apostolischen Zeitalters entgegen, das gezeichnet sei mit einer Fülle kirchengeschichtlichen Wissens, einer Kraft der Kombination und einer Gründlichkeit des Kritizismus, mit der sich weder die modernen Rationalisten noch ihre Gegner in Deutschland messen könnten. Keiner Schwierigkeit sei Döllinger aus dem Wege gegangen. Kein Punkt sei preisgegeben, kein innerer Widerspruch geduldet worden, „kein Problem, so könnten wir fast sagen, ist ohne seine Lösung gelassen". Er habe den Werken der Ungläubigen eine „vollständige Widerlegung" gegenübergestellt und habe nicht nur auf ihre, sondern auf alle Angriffe geantwortet, die gegen den Glauben, den die Kirche von ihrem Ursprung hat, gerichtet worden sind[11].

Döllingers Ermahnung an die Studenten, ihren Überzeugungen treu zu sein und den umgebenden Einflüssen nicht nachzugeben[12], gehörte zur Ethik dieser Methode der gläubigen Unbestechlichkeit, die gewiß nichts Enges oder Fanatisches an sich hatte. Die Männer, denen Döllinger seinen Einblick in die historische Welt verdankte und ihm zur Entwicklung seiner besonderen Gaben verholfen hatten, und zu denen er mit außergewöhnlicher Dankbarkeit aufblickte, waren — außer den großen früheren Kirchengelehrten — Leibniz, Burke und Niebuhr.

Acton berichtet später über seinen Meister: „Zu Beginn seiner Laufbahn, als Religionslehrer, war er oft vor Büchern zurückgewichen, denen der Stempel der Rechtgläubigkeit fehlte. Es dauerte lange, bis er Sarpi las, oder selbst Rankes Päpste, die erschienen, als er 35 Jahre alt war, und die ihn erstaunten durch die gelassene Ruhe, mit der ein Mann, der so viel wußte, so empfindliche Dinge berührte. — Was er in einer solchen geistigen Verfassung geschrieben hatte und mit einer solchen Konzeption von Wissenschaft und Religion, hatte für den Verfasser selbst später nur ein „prähistorisches" Interesse. Er klagte, daß er zehn Jahre seines Lebens verloren hatte, um seine richtige Haltung zu erlangen und um — ohne Hilfe — das schwierigste Handwerk der Welt zu erlernen. Diese Lernjahre ohne Lehrer waren die Zeit, die er auf die Kirchengeschichte verwandte[13] . . . Ohne die ruhige Indifferenz Rankes anzustreben, war er sich also später doch bewußt, daß er in seiner Jugend zu positiv gewesen und zu eifrig darauf aus war, zu überzeugen . . . Aber niemand hat härter an seiner Wissenschaft gearbeitet als Döllinger, und der Wandel um ihn her war nicht größer, als der Wandel in ihm selbst"[14].

Die Zeit Actons im Hause Döllingers fiel in dessen mittlere Lebensepoche, in der jener große Wandel eigentlich erst begann. Acton schildert einige

---

[11] A. Vol. IV, Jan. 1861, S. 175. Döllinger History of Christianity.

[12] I, S. 417.

[13] „Lehrbuch der Kirchengeschichte". 2. Auflage 1843.

[14] I, S. 293, 290, 1890.

Jahre nach seiner Rückkehr aus Deutschland in einem Aufsatz über die „Papstfabeln des Mittelalters“ die Methode seines Lehrers: Döllinger weigere sich durch eigene, noch so plausible Kombinationen und Schlußfolgerungen, dem Text seiner Autoritäten etwas hinzuzufügen, — es sei denn, daß er derartige Feststellungen zu ihren Quellen zurückverfolgen kann —, und er versöhne niemals widersprechende Behauptungen durch Aufstellung einer dritten Ansicht, die sich von beiden unterscheidet. „Seine Methode ist auf der Theorie begründet, daß die Geschichtsschreiber des Mittelalters, wie sehr sie auch durch Parteilichkeit beherrscht sein mochten, ihre wirklichen Gedanken einfach und direkt ausdrücken. Es war eine Zeit voller Roheit, Unwissenheit und Gewalt, aber die Menschen waren in dem, was sie sagten, aufrichtig: die Motive für Zweideutigkeit und die Fähigkeit zur Verstellung fehlten.“

Acton erklärte schon damals diese Theorie ausdrücklich für „zu absolut und unbeweglich“ und führte sie auf die theologische Schulung und die dogmatischen Meinungen Döllingers zurück[15]. Der Schüler muß schon damals etwas von dem methodischen Mangel in des Meisters eigener Schulung empfunden haben. Rückblickend schrieb er nach Döllingers Tod über den großen Gelehrten: „Der Mangel an Schulung blieb. Er konnte besser Wissen mitteilen als die Kunst des Lernens. Tausende seiner Schüler haben zusammenhängende Anschauungen von Religion erworben im Durchschreiten der Jahrhunderte und haben, wenn sie intelligent waren, eine Vorstellung erworben von der Bedeutung der Geschichte; aber niemand lernte jemals von ihm den Mechanismus, mit dem Geschichte geschrieben wird[16].“

Acton hat das eigentliche psychologische Problem dieser Grenzen scharf formuliert; Döllinger sei nach seiner inneren Berufung und seiner ursprünglichen Wahl Theologe gewesen. Religion war die Absicht seines Lebens. Und doch habe er in dem historischen Lehrberuf den geistigeren Dienst und die erhabenere Aufgabe gesehen. Es sei das Problem in Döllingers Leben, wie es kam, daß ein Mann, der in der Darlegung dogmatischer Lehren „höchst intelligent und klar“ war, der aber im Erzählen und im Beschreiben und Verstehen von Charakteren „weder an erster noch an zweiter Stelle“ stand, sich entschloß, daß seine Mission Geschichte sei. Die tieferen Motive dieser Wahl lagen — wie Acton es darstellt — darin, daß *Kirchengeschichte* seit langem der schwächste Punkt bei den Katholiken war und eine Ursache ihrer Schwäche, während sie die wachsende Stärke des deutschen Protestantismus bedeutete. Kirchengeschichte war daher der gefährdete Vorposten. Dazu kam, daß die Restauration der Geschichte zeitlich mit der Euthanasie der Metaphysik zusammenfiel. Der führende philosophische Genius der Zeit, Hegel, leitete über zur historischen Behandlung

[15] B. Vol. III, 1863. S. 610—637, Medieval Fables of the Popes.
[16] I, S. 303.

sowohl der Philosophie wie der Religion. Allenthalben verwandelte man die einzelnen Wissenschaftszweige in ihre eigene Geschichte[17]. In diesem geistesgeschichtlichen Prozeß also geschah es, daß Döllinger zwar zum bedeutenden Kirchenhistoriker wurde, nicht aber zum großen Geschichtslehrer. Auch Acton selbst war, so könnte man es ausdrücken, mehr der Jünger als der Schüler Döllingers; dieser war ihm mehr Meister als Lehrer[18].

Der Lehrer aber, den er immer als solchen genannt und anerkannt hat, auch als sich das Band der Jüngerschaft zu Döllinger gelockert hatte, war und blieb ihm seit den deutschen Studienjahren *Leopold von Ranke*. Gerade damals — 1854 — fielen in Berchtesgaden vor dem bayrischen König Maximilian II. in den Vorträgen „Über die Epochen der neueren Geschichte" die denkwürdigen Worte von dem eigentümlichen Genius, den jede Epoche für sich habe: „Vor Gott erscheinen alle Generationen der Menschheit gleichberechtigt, und so muß auch der Historiker die Sache sehen." Ein Menschenalter später hat wohl auch Döllinger in seinen letzten Akademievorträgen eine Weite und Tiefe des historischen Denkens entfaltet, die ihn an die Seite Rankes stellt[19]. Damals aber, in den Studienjahren des jungen Acton, war der Unterschied der Haltung ohne Zweifel sehr viel deutlicher als die letzte Verbundenheit im Religiösen. Denn auch Rankes Geschichtsschreibung beruhte zwar auf der Ehrfurcht vor einem in seinen letzten Geheimnissen nur religiös erfaßbaren Leben, das sich mit wissenschaftlichen Mitteln nicht ergründen läßt, aber als ihn ein eifriger Theologe, der auch über die Reformation geschrieben hatte, als Bundesgenossen begrüßte, wies Ranke diese Annäherung zurück: „Sie", sagte er, „sind in erster Linie ein Christ: Ich bin in erster Linie ein Historiker. Zwischen uns besteht eine Kluft[20]."

Acton, der hiervon erzählt, hat sich später — wie in anderem Zusammenhang dargestellt worden ist[21] — wiederholt und eingehend mit Ranke auseinandergesetzt. Neben ihm hielt er im Rückblick vor allem noch die Philosophen F. von Baader und Ernst von Lasaulx in ehrender Erinnerung[22], beides katholische Denker von Rang und Originalität. Die Philosophie Baaders hat Acton noch ein Menschenalter später als die tiefste bezeichnet, die bis dahin von der katholischen Spekulation erreicht worden sei; im Stil freilich war sie „unsystematisch, aphoristisch, dunkel". Doch er war „the most instructive and impressive talker in Germany"; entscheidend aber für seine

---

[17] I, S. 379/80.

[18] Vgl. Joachim Wach, Meister und Jünger 1922/24.

[19] „Akademische Reden", 3 Bde. 1888—91.

[20] III, S. 19.

[21] „Geschichtswissenschaft und Wahrheit", 6. Kapitel. Schulte-Bulmke 1935.

[22] R. L. Poole: „The Late Lord Acton", English Historical Review, April 1903. S. 504. Hier wird im gleichen Sinne auch der Theologe Martin Deutinger genannt.

Einwirkung schon auf den jungen Acton wurde seine religionsphilosophische Grundhaltung. Hiernach verlangt das Verstehen befriedigt zu werden genau so sehr wie das religiöse Gefühl. Der Mensch kann sich darum mit dem Glauben allein nicht zufrieden geben. Wohl aber ist der Glaube die „Basis wahren Wissens" und Wissen die „komplementäre Ergänzung" des Glaubens. Denn ein „ununterrichteter Glaube" ist Erschütterungen ausgesetzt, doch „wer vom Glauben zum Wissen fortgeschritten ist, ist seines Glaubens sicher". Deshalb also betont Baader die Notwendigkeit des Fortschritts der Wissenschaft, als „Schutz der Religion gegen Unglauben", als einzige „Versöhnung von Autorität und Freiheit" und als einziges Mittel, um den Gläubigen von der „Last einer nur äußerlichen Autorität" zu beschützen. Denn die Autorität wird willkürlich, wenn sie sich dem Verstehen „aufdrängt", statt sich auf ihre „eigene Sphäre" innerhalb des Willens und der Vernunft zu beschränken[23].

Lasaulx, der, wie man weiß, auch auf Jakob Burckhardt gewirkt hat, war ein Anhänger Baaders; Acton war Jahre hindurch sein Hörer und erwarb später, nach seinem Tode, seine Bibliothek.

Von München aus wurde aber der Aktionsradius noch weiter geschlagen durch den wiederholten besuchsweisen Aufenthalt an noch acht anderen deutschen Universitäten, wobei die Grundlage zu so manchen wissenschaftlichen Beziehungen gelegt wurde, so daß seine Freunde in Deutschland, und das hieß meist seine wissenschaftlichen Freunde, bald „unzählbar" waren.

Sein Blick für andere Denkweisen und das Wesen fremder Völker wurde endlich in diesen Jahren noch über Deutschland hinaus erweitert und vertieft durch gemeinsame Reisen mit Döllinger nach Frankreich und Italien. In Paris lernte er den Grafen *Montalembert*[24] kennen, den großen katholischen Liberalen und Organisator der klerikalen Parteirichtung, der unter dem zweiten Kaiserreich gerade damals, von 1852 bis 1857, im gesetzgebenden Körper fast allein die liberale Opposition gegen Napoleon III. vertrat, und dessen wachsende Freundschaft mit Döllinger auch auf dessen kirchenpolitische Haltung bald eine bedeutungsvolle Wirkung ausüben sollte. Acton kam in Kontakt mit allen Mitarbeitern Montalemberts an dessen Organ — Le Correspondent — und bezeichnete sie damals kurz als „die Menschen, mit denen ich mich am besten verstehe". Er hebt unter ihnen besonders den Fürsten *Albert de Broglie* hervor, den Historiker und führenden liberal-katholischen Monarchisten, und mit Montalembert Hauptherausgeber des Correspondent[25].

---

[23] B. Vol. III, 1863, S. 195 „Ultramontanisme"; und I, S. 376 „Döllingers Historical Work" 1890.

[24] Geb. 1810, † 13. III. 1870.

[25] 1821—1901, Hauptwerk: „L'Eglise".

Am meisten aber verbindet ihn mit Baron *Ferdinand von Eckstein,* dem er lange Besuche in Paris macht. „Alle anderen sind Pygmäen im Vergleich mit ihm.“ Acton hatte ihn schon früher kennengelernt, er nennt ihn seinen „alten Freund“ und schreibt über ihn an seine Mutter: „de tous les savants de Paris celui qui m'aime le mieux.“ Um vierundvierzig Jahre älter als Acton, war Eckstein 1791 als Jude in Kopenhagen geboren und erst mit siebzehn Jahren Katholik geworden. Er studierte in Göttingen und Heidelberg, zog in die Freiheitskriege und diente der Regierung Ludwigs XVIII. und im Auswärtigen Ministerium bis 1830. Er begründete eine Zeitschrift Le Catholique und wurde dadurch von besonderer Bedeutung als Vorbild für Acton und dessen ähnlichen späteren Versuche als Herausgeber katholisch-wissenschaftlicher Zeitschriften. Ja, man hat gesagt, er habe einen größeren Einfluß auf Acton gehabt als irgendein anderer außer Döllinger[26].

In Frankreich gewann Acton damals auch die persönliche und fortdauernde Bekanntschaft von *Trocqueville* und *Fustel de Coulange,* die er immer hoch geehrt hat, so stark auch sonst seine Vorbehalte gegen den eigentlichen französischen Esprit waren. Dieser Glanz hat ihn niemals geblendet. Chateaubriand, in dessen Schriften er den Zug des Genies nicht verkennt, bleibt ihm doch nur „jener brillante Betrüger“. Auch sonst hat er sich immer mit überraschender Schärfe gegen den „hohlen Flitter“ der französischen Sprache geäußert. „Manche von diesen französischen Männern leben von nichts anderem, wenn man ihre Gedanken in die eigene Sprache umsetzt, bleibt wenig übrig[27].“ Auch der französischen Wissenschaft gegenüber hat Acton eine kühle Haltung bewahrt. „Jemandem, der mit deutscher Wissenschaft und Denkweisen vertraut ist, flößt die von Frankreich entlehnte Philosophie nicht viel Respekt ein[28].“

Die gemeinsamen Reisen mit Döllinger führten auch nach Italien, wo Acton, der in Neapel Geborene, fast eine zweite Heimat besaß, da nicht nur seit den Tagen des Großvaters viele Verbindungen bestanden, sondern auch die Fürstin Dalberg, Actons Mutter, mit den Brignolis verwandt war — ihre Mutter war eine geborene Brignole-Sale von Genua. Durch diese Verwandten trat Acton in ein freundschaftliches Verhältnis zu dem späteren Ministerpräsidenten *Minghetti,* der als piemontesischer Offizier gegen Österreich

[26] Figgis und Laurence, Briefe 3, S. 18, Anm. 4. Acton bemerkt später einmal über Félix de Mérode (der kurze Zeit wegen seiner Popularität Aussicht auf den belgischen Thron gehabt habe), er habe vielleicht vollkommener als irgend ein Staatsmann seiner Zeit den Charakter eines katholischen Liberalen dargestellt. Er scheine früh unter den Einfluß des Baron d'Eckstein gekommen zu sein, „des ersten Katholiken, der sich bestrebte, die Kirche mit dem politischen und intellektuellen Fortschritt des 19. Jahrhunderts zu versöhnen“ B. Vol. II, Jan. 1863, S. 268—70.

[27] Briefe 2, S. 75. 78/79.

[28] Briefe 1, S. 9, 2. 1859.

gekämpft hatte und bald, 1859, als Vertrauensmann Cavours Generalsekretär im Außenministerium werden sollte[29]. — Man hat es als den einzigen italienischen Zug in Acton bezeichnet, und als den einzigen Punkt einer Verwandtschaft mit Macchiavelli, daß sein Denken ohne Bedenklichkeit und die Einkleidung seines Denkens frei von Verschleierung war[30].

Im Verlauf seines Lebens hat er diese vielfachen menschlichen Beziehungen noch mehr erweitert, besonders nach der wissenschaftlichen Seite hin. Er sprach und schrieb die vier Hauptsprachen Europas fast gleich gut. Und er blieb ständig in unmittelbarer Berührung mit allem, was irgend von Bedeutung in den europäischen Kulturzentren auf den verschiedenen Gebieten der Geisteswissenschaften vor sich ging. In Geist und Blut ein Kind Europas, war ihm so eine Weite des Gesichtskreises von Jugend auf wie ein natürliches Erbe mitgegeben, eine Weite, die in Anderen oft erst spät und schwer errungen wird, und die in ihm zugleich ein starkes Gegengewicht bildete gegen sein — freilich ganz individuell ausgeprägtes, mehr sittlich als nur gefühlsmäßig begründetes Engländertum.

Als ein großes Werk dieses Menschen könnte allein schon die Einheit seiner Persönlichkeit erscheinen, die für ihn — gegenüber einer derartigen Fülle entgegengesetzter Einflüsse des Blutes und Geistes — vielleicht schwerer zu erringen war als für jeden anderen. Aber die Selbstverständlichkeit, mit der er in dies alles hineinwuchs, und die religiös-zusammengefaßte Universalität katholischer Kultur, die er von Kindheit an einatmete, erleichterten wohl die Bewältigung und ließen in ihm diese Gabe des Überblickens gedeihen. Dazu kam nun vor allem von früh an die wissenschaftlich-deutsche Konzentration, die selber wieder ein Mittel der Disziplinierung und des Abstandnehmens bedeutete.

1853 führte ihn eine kurze Reise mit Lord Granville in die Vereinigten Staaten; der Haupteindruck sind die konstitutionellen Debatten in Philadelphia und die Berührung mit dem führenden katholischen Verfasser Amerikas, Orestes Augustus Brownson, dem Herausgeber einer „Quarterly Review", mit dem er einige Tage in Maryland verbringt und dem er „viel von München" erzählt. Drei Jahre später war er mit Lord Granville in Moskau bei der Krönung Alexanders II. Seine ungewöhnlichen Beziehungen ermöglichten ihm die interessantesten Eindrücke, und der erstaunliche Umfang seines Wissens und seine Art, es anzuwenden, erregten in seiner Umgebung schon damals Bewunderung. — Die geselligen Gaben des jungen Aristokraten müssen davor auch sonst ganz zurückgetreten sein, denn wenn er sich auch gelegentlich von seinen Arbeiten auf den Münchener Bällen der Arcos

[29] Minghettis Gattin war eine geb. Acton-Beccadelli, deren Tochter aus erster Ehe mit dem sizilianischen Prinzen Camporeale (1829—1915) den späteren Reichskanzler Bernhard v. Bülow heiratete.

[30] Figgis und Laurence, I, S. XVI.

und anderer befreundeter Familien erholte, so überwiegt doch in seinen Berichten der Ton der Abwehr gegen die vielen „langweiligen" Gesellschaften. Einladungen der Apponys und Wallensteins lehnt er ab, und auf einen „großen und sehr schönen Ball" seiner Kusine kommt er erst spät, weil er zuvor auf einer „soirée savante" Döllingers war.

In diesen Jugendjahren des geistigen Sammelns und Wachsens begann Acton bereits in großem Stil und mit großen Mitteln auch die Sammlung seiner ständig wachsenden Bibliothek, die heute einen in sich geschlossenen Teil der Universitätsbibliothek in Cambridge bildet. Aus Deutschland schrieb er der Mutter die Bitte, ihm eine Summe dafür auszusetzen, er werde nur solche Bücher kaufen, die „der Professor" empfehle, der sie oft auch am billigsten bekommen könne, so daß der größte Teil des Geldes durch dessen Hände gehen würde. Bald wurde er ein selbständiger Sammler. Schon in München hatte er jede Woche einige Stunden in der reichen Universitätsbibliothek verbracht und mit Bewußtsein an der Erweiterung seiner bibliographischen Kenntnisse gearbeitet[31]. Und künftig wird er mit Interesse jede wissenschaftliche Zeitschrift studieren und sich keinen der neuen Schätze entgehen lassen[32]. Als 1861 Lasaulx stirbt, erwirbt Acton dessen Bibliothek. Die sich mehrenden Bücherschätze aber finden reichlichen Raum in dem Familiensitz der Actons westlich von Birmingham, dem Landhaus Aldenham in Shropshire.

[31] Briefe 3, S. 10/17.

[32] English Historical Review, April 1903, S. 504.

Römischer Katholik im liberalen England

Wie mußte sich für den Heimkehrenden, den Dreiundzwanzigjährigen, nach arbeitsreichen und eindrucksvollen Lehr- und Wanderjahren, und vor allem nach so starken deutschen Einwirkungen, das Wiedereinleben in den Geist des Vaterlandes gestalten? Ein späterer Freund Actons, der Historiker Creighton, hat einmal über seine Landsleute bemerkt: „English men above all men refuse to think things out; . . . most Englishmen have no mind at all but only hereditary obstinacy[33]."

Acton selber hat zehn Jahre nach seiner Rückkehr und nach angespannter Tätigkeit als Herausgeber wissenschaftlicher Zeitschriften den völlig unphilosophischen Geist der Engländer beklagt, die nur einen einzigen Philosophen, der des Namens würdig war, hervorgebracht hätten. „Kant selbst hat Hume den Impuls zugeschrieben, von dem die kritische Philosophie ihren Ursprung nahm, aber seit der Zeit hat die Philosophie in England wenig wirkliche Verbindung mit dem Fortschritt des Denkens in Deutschland gehabt."

Man könne natürlich, setzt Acton hinzu, die ernste Natur des Verlustes in Frage stellen, den England durch eine solche Trennung erlitten habe, und es sei leicht, sich über den unbeirrbaren Glauben lustig zu machen, der in Deutschland einem System nach dem anderen geschenkt worden sei, wie Fichte an die Stelle Kants trat und Hegel an die Stelle Schellings, und wie sich dann die Hegelianer selbst in entgegengesetzte Lager zersplitterten, „bis zuletzt in dem Krieg der Worte sogar die deutsche Geduld erschöpft war und die Philosophie vor dem Materialismus, den sie selber verursacht hatte, verschwand".

Aber freilich, das sei nur ein Argument für den, der die Philosophie als eine „Sammlung positiver Wahrheiten" betrachte, die von der gleichen Gültigkeit sein müßten wie die Ergebnisse der Naturwissenschaften; dann könne man allerdings die Zeit ohne Zweifel besser verwenden, als den Weg durch ein Labyrinth zu suchen, der nirgendwo hinführt. Diejenigen aber, ruft Acton, die glauben, daß die Welt letzten Endes von Ideen beherrscht wird, und daß eine Analyse dieser Ideen nötig ist, „wenn wir überhaupt

---

[33] Churches in the modern State. By J. N. Figgis 1913, S. 240.

denken wollen", werden sich nicht durch die Tatsache stören lassen, „daß keine Philosophie imstande ist, sich als die endgültige Lösung der Schwierigkeiten, die die existierende Welt in sich birgt, durchzusetzen"[34]. Den Denkenden bedeutet es also keine Verurteilung einer Philosophie, daß sie einer anderen den Weg bahnte, oder daß ihr „ein vorübergehendes Einschlafen" des philosophischen Interesses folgte. Der *Maßstab*, wonach ein philosophischer Denker zu beurteilen ist, ist nicht der, ob seine Schlußfolgerungen gerade heute angenommen werden, sondern „ob er dem Denken eine wirkliche Anregung gegeben hat", ob sich sein Einfluß als ein bleibender zeigt, indem seine Gedanken — „wenn auch in der Form geändert und vom späteren Wissen modifiziert — in die allgemeinen Gedanken und in die Sprache der Menschen übergegangen sind".

Aus solcher echt philosophischen Haltung heraus bestritt er, daß irgendeine große Philosophie „wirklich verschwinden kann" und erklärte die Isolierung der englischen Philosophie während des letzten Jahrhunderts für „eine bedauerliche Sache". Als Historiker der Geistesgeschichte sieht er die schlimmste Folge dieser Isolierung in der „unzusammenhängenden Methode", mit der die englischen Verfasser nicht nur die Geschichte der Philosophie behandeln, sondern überhaupt auch die allgemeine Geschichte. Englische Darstellungen der allgemeinen Geschichte seien unausstehlich langweilig, weil sie wenig mehr als trockene Zusammenstellungen von Tatsachen seien, „ohne irgendeinen Versuch, den inneren Zusammenhang, durch den sie verknüpft sind, darzustellen".

Acton krönt diese Proklamierung wissenschaftlich-philosophischer Gesinnung durch eine schneidende Absage an das Philosophieren aus dem „common sense" heraus, da dies überhaupt keine Philosophie sei, „sondern der Protest respektabler Leute gegen den Versuch der Philosophen, die gewöhnlichen Begriffe zu zerstören"[35].

Nur scheinbar haben wir hiermit der späteren Entwicklung vorgegriffen, denn wie die Briefe auch der früheren Zeit uns verraten, ist Acton schon mit Abschluß seiner deutschen Jahre zu jener Festigkeit der leitenden Ideen und Ideale gediehen, die zeitlebens sein eigentliches Wesen ausmachen. Von Anfang an beruft sich der aus Deutschland Heimgekehrte gegenüber allem Utilitarismus, Positivismus und aller nur naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise, „die auf das Konkrete gerichtet ist", auf die „eigentlich

---

[34] Man kann auf eine ähnliche Haltung bei *Dölleinger* hinweisen, von dem Acton berichtet hat: „Einem Kollegen, der darüber lamentierte, daß es keine Philosophie gäbe, die er aus vollem Herzen annehmen könne, antwortete er, Philosophien bestünden nicht, um angenommen zu werden. Ein Thomist oder ein Cartesianer erschienen ihm als ein gefangener oder einarmiger Kämpfer" I, S. 380. 1890.

[35] C. Nov. 1867, S. 858/59 J. A. Schwegler, Handbook of the History of Philosophy.

historische" Betrachtungsweise, die die Dinge *im Werden* sieht, „wie die Deutschen sagen"[36]. Und er beruft sich — im Gegensatz zu Carlyle — auch später noch auf das Deutschland der großen wissenschaftlichen Leistungen nach 1840, auf das „wissenschaftliche Deutschland", das in den Tagen, da Goethe, Schleiermacher, Schlegel und Jean Paul „regierten", noch kaum geboren war. „Das wirkliche, dauernde, beherrschende Werk der Nation ist durch eine Generation von Männern geschaffen worden, von denen ich noch sehr viele gekannt habe"[37].

Gewiß, mit diesem Bekenntnis zur deutschen Wissenschaftlichkeit ist nicht auch eine freireligiöse „überkonfessionelle" oder metaphysische Geisteshaltung gemeint, die dem gläubigen Katholiken hätte als Unglauben erscheinen müssen. „Deutschland" — schreibt er 1861 — „ist die Heimat jeder Art von Unglauben . . . es ist von allen Ländern das auf den Wegen des Unglaubens am meisten fortgeschrittene; es nährt die Irreligion der anderen Länder[38]." —

Die nächsten Jahre des gelehrten Aristokraten konnten nicht der zurückgezogenen wissenschaftlichen Arbeit gewidmet sein: Sir John Acton wurde 1859 als Liberaler ins Unterhaus gewählt, und erfüllte mit diesem scheinbaren Eintritt in die politische Laufbahn zugleich den Wunsch des Stiefvaters wie den seines einstigen Lehrers der Knabenjahre in Oscott, des inzwischen zum Kardinal erhobenen Wiseman. Der Kardinal schrieb ihm: „Es würde mich ungemein freuen, Sie im Parlament zu wissen. Ich bin sicher, daß Sie Ihre dortigen Pflichten in Unabhängigkeit und in einem durchaus katholischen Geist erfüllen würden."

Der Umstand, daß Acton als römischer Katholik in einem irischen Wahlkreis aufgestellt wurde und daß er die Unterstützung des einflußreichen Stiefvaters fand, hatte die Wahl des Fünfundzwanzigjährigen in „die edelste Versammlung der Welt" gesichert. Der Brief, in dem Acton gegenüber Lord Granvill diese Wendung braucht, enthält jedoch schon — er ist mehr als ein Jahr vor der Wahl geschrieben, und am Tage nach Granvilles Aufforderung — eine Warnung, daß er nicht immer mit der Partei oder dem Kabinett gehen könne, da für einen Katholiken eine gewisse Art von Unabhängigkeit unumgänglich sei[39].

„Gründe der Religion müssen mich gelegentlich von den Whigs trennen und politische Überzeugungen von der irischen Parteigruppe. Ich bin überdies frei von den Motiven, die im allgemeinen entschiedene Parteianhänger machen, denn ich bin mir keines politischen Ehrgeizes bewußt,

---

[36] Briefe 1, S. 226, 1861.
[37] Briefe 2, S. 82, 1881.
[38] Briefe 1, S. 193, 1861.
[39] Briefe 3, S. 29/30.

und ich habe eine Abneigung gegen und eine Unfähigkeit für ein amtliches Leben. Ich muß deshalb auf das allerpositivste erklären, daß ich es nicht auf mich nehmen kann, immer mit Lord Palmerstons Regierung zu stimmen, oder mit irgendeiner anderen. . . Ich bin verpflichtet, Ihnen unverzüglich zu sagen, daß Sie Ihrer Partei einen ungewissen Dienst leisten würden, wenn Sie meine Wahl durch den Einfluß der Regierung unterstützen würden. Ich drücke dies in der schroffsten Weise aus, denn ich kenne Ihre große Güte für mich und Ihren Wunsch, mir zu Auszeichnungen zu verhelfen, und ich würde mir schändlich vorkommen, wenn Sie jemals sagen könnten, daß ich Ihre Güte mißbraucht hätte, um Sie zu betrügen und zu enttäuschen. Wenn Sie unter diesen Umständen den Gedanken aufgeben, werde ich Ihnen dankbarer sein, als wenn Sie Hoffnungen hegen, die ich unfähig sein werde zu erfüllen, und meine Studien werden mir eine volle Entschädigung für eine Laufbahn geben, in der ich des Erfolges weniger sicher gewesen wäre. Wenn Sie indessen diese Hindernisse nicht als unübersteigbar betrachten, so hoffe ich, daß Sie aus ihrem Vorhandensein kein Geheimnis machen, und daß Sie Anderen nicht gestatten werden, mehr zu erwarten, als ich vollbringen kann. Es gibt natürlich sehr viele wichtige Fragen, über die ich keine Kenntnis und keine Meinung habe. Wenn ich gewählt werde, werde ich den gleichen Fleiß und die gleiche Sorgfalt auf sie verwenden, die ich bisher anderen Studien gewidmet habe . . . In diesem Augenblick kann ich Ihnen kein vollständiges Glaubensbekenntnis geben."

Die Parlamentswahlen von 1859 brachten das letzte Kabinett Palmerston ins Amt, das sechs Jahre lang dauern sollte, und in ihm übernahm *Gladstone* das Finanzministerium. Damit war, nach langjährigen Schwankungen, der Übergang der „Peeliten" in das Lager der Whigs entschieden. Das seit langem gestörte *Zwei-Parteiensystem* war wiederhergestellt. Zugleich wurde damit von jetzt an die Gegnerschaft zwischen Gladstone und dem Führer der Torys, dem um fünf Jahre älteren *Disraeli*, zu einem dauernden Faktor der englischen Politik. Sir John Acton schwieg fünf Jahre hindurch im Parlament. Aber es waren dennoch die Jahre höchster Anspannung und tiefster Erschütterung, in denen sein Wort, klar und leidenschaftlich zugleich, durch einen Kampf hallte, der wohl immer wieder durchgekämpft werden muß, denn je und je werden im Schoße der Kirche Katholizität und Geistesfreiheit ihr unvermeidliches, aber belebendes Ringen erneuern.

Seit der katholisierenden Oxfordbewegung, die mit Newmans Übertritt geendet hatte, war ein halbes Menschenalter vergangen; die römische Kirche hatte dadurch und seitdem einen starken Zustrom an gebildeten Anglikanern erhalten (ohne doch ein Prozent der Gesamtbevölkerung zu überschreiten). Sie war zwar durch die Wiederherstellung der katholischen Kirchenprovinzen und Bistümer einheitlich über das ganze Land hin organisiert worden.

Aber eine starke innere Uneinheitlichkeit war gerade durch die zahlreichen Konvertiten entstanden[40].

Die besondere Lage des römischen Katholizismus in England hat Acton das Gefühl der „Grenzsituation" und Unsicherheit gegeben, das sonst nicht für englisches Wesen charakteristisch ist. Er sieht sich und seine englischen Glaubensgenossen angesiedelt „an der äußeren Grenze" des Katholizismus, umgeben von einer „Atmosphäre des Unglaubens und des Hasses" und den Gefahren sowohl des Angriffs wie der Versuchung ausgesetzt. Zugleich aber sind die Elemente, die in der katholischen Kirche in England vereinigt sind, „von so verschiedenartiger Herkunft, daß wir nicht einmal gemeinsame Vorurteile besitzen, — das doch niedrigste Symbol der Einheit".

Acton erhoffte darum viel von dem Unternehmen Kardinal Wisemans, in England einen Zweig der katholischen Akademie von Rom zu begründen; ihr Zweck war nicht Kontroverse, nicht Kampf gegen den Protestantismus; sie richtete sich überhaupt nicht an diejenigen, die außerhalb der katholischen Kirche standen, sondern sie suchte, wie Acton es zustimmend formulierte, die Resultate der wissenschaftlichen Forschung zu „verarbeiten" und zu „assimilieren" und „die Harmonie der sakralen und säkularen Wissenschaft aufrechtzuerhalten". Seit ihrer Gründung, zu Beginn des Jahrhunderts, war es der Zweck ihrer Mitglieder gewesen, die „Versöhnung der Religion mit dem Fortschreiten des Wissens" zu fördern. Eine solche Pflege der wissenschaftlichen Literatur, „in einem Geist, der vom Katholizismus unabtrennbar ist, und auf einer Basis, die kein Katholik sich weigert, anzuerkennen", erschien Acton als der einzige Weg, um die divergierenden Elemente in einer höheren Harmonie zu versöhnen[41].

Actons Überzeugung, daß freie, wissenschaftliche Forschung dem richtig und tief erfaßten Katholizismus nur förderlich sein kann, war so stark, daß er den Mangel wissenschaftlicher Gesinnung im protestantischen England geradezu als ein Hindernis für die Stärkung und Ausbreitung des englischen Katholizismus empfand.

„In einer Hinsicht sind wir englischen Katholiken sehr im Nachteil" —

---

[40] Es wäre verlockend, hier ein Bild der führenden Hierarchen und Laien und unter ihnen besonders der z. T. bedeutenden Konvertiten im damaligen England zu zeichnen. Aber das würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und auch deswegen abseits führen, weil Acton, der geborene Katholik, von dieser Seite her im Grunde doch nur wenig Einwirkungen erfahren hat. Auch war die geistig aufgewühlte Zeit der katholischen Bewegung in England vorbei und eine Epoche der Sammlung und des Aufbaus hatte begonnen.

[41] A. Vol. V. 1861, S. 292. The Catholic Academy. Die bisherigen Leistungen der römischen Akademie werden von Acton allerdings nicht sehr hoch bewertet. „The printed acts of the Academy have not become widely known", erfolgreicher sei sie gewesen als ein Instrument der „Wiederbelebung eines besseren Geistes" gegenüber der Schwäche und Kälte des Glaubens und der bitteren Animosität gegen die Kirche.

nämlich gegenüber den Katholiken in Deutschland, wo sich durch die freie Forschung der Geist der Wissenschaft auch in der Kirche entwickelt hat. „Das englische Volk, das jede Meinung duldet, ist nicht reif für die Anerkennung jenes Prinzips freier Forschung, das die Protestanten zwar einerseits zum Unglauben führt, sie aber andererseits auch der katholischen Kirche zuführt." Acton glaubt, daß der radikale Geist des Rationalismus, des Evolutionismus und Utilitarismus wohl den Protestantismus auflösen wird, nicht aber einem *wissenschaftlich geschulten Katholizismus* etwas anhaben kann. Der englische Protestantismus wird aber durch diese wissenschaftlich-radikalen Strömungen noch kaum berührt, weil Männer wie Darwin, Mill und Buckle — auch Grote wird von Acton genannt — zwar „ebenso weit von jeder *positiven* Form des Protestantismus entfernt sind wie Proudhon von jeder Form des Christentums", aber in ihrem Ton sich im allgemeinen zurückhalten[42].

Ein Engländer — meint Acton — schrecke eben für gewöhnlich davor zurück, seine Meinung bis zu ihren logischen Konsequenzen durchzuführen oder sie zu äußern, wenn sie zu Konsequenzen führen könnte, die er fürchtet.

Zwar stehe der englische Protestantismus moralisch viel höher als der deutsche Protestantismus, intellektuell aber viel tiefer; er sei viel konservativer und weniger abhängig von Wissenschaft und Gelehrsamkeit. Der englische Katholizismus — der diese sittlichen Qualitäten meist in noch höherem Grade besitze — habe darum vom englischen Protestantismus gerade in den Dingen, wo er noch Belehrung nötig habe, wenig zu lernen. Eben weil der Protestantismus in England achtenswerter sei als anderwärts, sei es weniger gewinnbringend, mit ihm zu kämpfen. Und so fehlt es dem englischen Katholizismus zwar nicht an der eigenen Führung durch „Schriftsteller ersten Ranges", wohl aber fehlen „Gegner, die ihnen geistig ebenbürtig sind".

Acton sehnt also direkt jene geistig-wissenschaftliche Bewegtheit und Erregtheit herbei, die er in Deutschland am Werke sieht und die auch in England für den Protestantismus „gewiß verhängnisvoll", für den Katholizismus aber „ebenso gewiß günstig" sein würde. Solange in England jene anglikanisch-unwissenschaftliche Tradition ihre Autorität über die Gelehrten und Theologen behaupte, müßten die englischen Katholiken auch weiterhin des größten Ansporns zu geistiger Anspannung und wissenschaftlichem Studium beraubt bleiben — während in Deutschland die Bewegung der Wissenschaft eben dazu antreibt. „Nur wenn wir mehr oder weniger durch den gleichen Prozeß hindurchgehen, indem wir die gleiche Erfahrung gewinnen: mit der gleichen Art von Gegnern kämpfen zu müssen, werden wir auch

---

[42] Von Darwin bemerkt Acton noch kurz vor dem Erscheinen von dessen Werk: „Mr. Darwin refrains from publishing the opinion which it is not denied that he holds, that men grew out of apes".

in Stand gesetzt werden, den Geist und die Resultate deutscher Gelehrsamkeit in uns aufzunehmen." Und Acton sieht die Zeit, wo dies kommen muß, deutlich herannahen[43]. Er erkennt die ersten Symptome dieses Einflusses, ja er erwartet, daß die Wirkung in England schließlich noch größer sein werde als anderswo, gerade weil der Anglikanismus sich strenger an die Bibel hält als der deutsche Protestantismus, und *also* weniger Mittel zu seiner Verteidigung habe! Und er vertraut zugleich darauf, daß diejenigen, die den Protestantismus in die Auflösung zerren, — also die Rationalisten und Materialisten, dem Katholizismus einen *Dienst* erweisen werden, „wenn wir nur uns *vorbereiten,* ihre Herausforderung anzunehmen". Das aber ist darum auch eine verpflichtende Notwendigkeit, ist für die Zukunft des Katholizismus die geistige Schicksalsfrage. Es ist ein Kurs, den zu verweigern „verhängnisvoll" wäre, der aber auch „voller Gefahr" ist, *wenn* er nicht mit „Folgerichtigkeit, Gewissenhaftigkeit und Kraft" verfolgt wird[44].

Einen besonderen Vorteil für die ungläubigen und rationalistischen Historiker sieht Acton darin, daß sie nicht so gebunden wie die protestantischen Historiker sind. Sie richten sich nicht nach Autoritäten. „Sie beruhen auf sich selbst und machen ihr eigenes subjektives Gewissen zum höchsten Prüfstein der Wahrheit." Ihre Sache fußt nicht auf den Verdiensten irgendeiner Gruppe von Menschen und sie können „völlig unparteiisch" bei allen Streitigkeiten, die Personen betreffen, sein. Darum sind sie auch oft „erstaunlich gerecht" und günstig in ihrem Urteil über Männer, die anzuklagen eine protestantische Tradition sei. „In vielen Einzelheiten nähern sich ihre Anschauungen denen der Katholiken sehr an"; sie haben eben — meint Acton — den Fortschritt der Wissenschaft von den Interessen der Parteien unabhängig gemacht und haben gerade hierdurch der *Kirche* den größten Dienst geleistet. Die Katholiken selber seien freilich unglücklicherweise vielfach dem Beispiel *protestantischer* Polemiker gefolgt. „Wir denken zu oft, daß die Sache unserer *Religion* bei der Verteidigung irgendeiner großen *Gestalt* auf dem Spiele steht und ziehen das, was göttlich ist, auf das Niveau menschlicher Schwäche herab. Wir halten die Zwecke der Erbauung und der wissenschaftlichen Forschung nicht genügend auseinander. Infolgedessen sind unsere Interessen unter der Obhut anderer oft besser verwahrt als unter unserer eigenen[45]."

Die Forderung dieser methodischen Haltung gilt ihm natürlich auch für die römischen *Theologen* Englands; auch ihre Stellung war eine besondere schon seit langem gewesen, und es bestand hier die Möglichkeit, das Postulat der wissenschaftlichen Sachlichkeit an eine große Tradition des Ausgleichs und der Vermittlung anzuknüpfen. Döllinger hatte die Geschichte

[43] And the time when this must come to pass is visibly approaching.

[44] A. Vol. IV. Jan. 1861, S. 150—153, 175. „Döllingers History of Christianity".

[45] A. III. Juli 1860, S. 158/59 „Hefele's Life of Ximenes".

der katholischen Theologie in England auf zwei Reisen, 1851 und 1858, also in der Zeit seines größten Einflusses auf Acton, kennengelernt; ja, die vernachlässigte Literatur der Katholiken in England nahm seitdem in seinem Gedankensystem einen Platz ein, den sie, wie Acton selber feststellt, niemals in den Augen irgendeines anderen Gelehrten des Auslandes oder Englands selbst erlangte. Denn dies war die einzige beachtliche Schule katholischer Theologen, die unter einem Druck der Verfolgung schrieben und auf eine *Verteidigungsstellung* beschränkt waren. Doch sie standen dabei der katholisierenden anglikanischen Theologie gegenüber; „in diesem Konflikt mit den gelehrtesten, intelligentesten und versöhnlichsten Gegnern entwickelten sie einen bemerkenswerten Geist der Mäßigung, indem sie geringwertigere Elemente von dem originalen und ursprünglichen Wachstum aus katholischen Wurzeln unterschieden". Ihre verschiedenen Erklärungen und Kundgebungen seit der Restauration von 1660 sind, bemerkt Acton, ein unerschöpflicher Beitrag zur Förderung der konfessionellen Versöhnung[46].

Galt dies für die geistige *Tradition* des katholischen Englands, so forderte Acton für die Zukunft um so mehr, daß man die Kampffront gegen den atheistischen Rationalismus — nicht gegen den Anglikanismus — richtet. Hierbei aber können die katholischen Theologen Englands seiner Überzeugung nach nichts Besseres tun, als dem Beispiel der deutschen katholischen Theologen zu folgen, die dort den Kampf mit jeder Form des Irrtums erfolgreich aufgenommen haben. Deutschland ist das „Vordertreffen" auch dieses Geisteskampfes, und „die Gegner der Religion in England sind nichts weiter als die Schüler der Religionsgegner in Deutschland".

Er sieht in England ein halbes Dutzend Systeme dieser Art vorherrschen — „eins schlechter als das andere" —, und meint, deren durchdringende Darlegung würde eine komplette Diagnose des englischen Geisteszustandes ergeben. Die *Utilitarier,* repräsentiert etwa durch J. S. Mill, „haben viel Sympathie für die regulären Positivisten, obwohl sie von ihnen verschieden sind". Daneben stellt Acton bemerkenswerter Weise die *religiösen Sozialisten* oder, wie er sie nennt, „die Apostel des Fleisches", „die muskulösen Christen"; sie seien populärer in ihrer Aktion, aber „mit einer Art von spekulativer Grundlage versehen" wie Kingsley und Maurice. Am schärfsten und verächtlichsten spricht er von Buckle, während er den Franzosen Proudhon zwar als „unzweifelhaft blasphemisch" verabscheut, ihn aber für „keineswegs intellektuell verächtlich" erklärt[47].

In der geistigen Haltung der romanischen und französischen Welt sieht er den anderen Brennpunkt für die Gesamtsituation der Kirche, aus dem

---

[46] „An inexhaustible supply for irenics" I, S. 388, 1890. Acton nennt die Theologen: Stapleton, Davenport, Caron, Walshe, Barclay, Ramsay.

[47] Briefe 1, S. 21, 1858.

sich ihm die Bedeutung der eigenen, polar entgegengesetzten Haltung ergibt. Er sieht den weltgeschichtlichen Prozeß des Katholizismus in eine neue Phase eintreten und entwirft in großen Umrissen ein dramatisch bewegtes Bild[48]. Noch sei die Kirche — nach achtzehn Jahrhunderten — von achthundert Millionen Anhängern falscher Götter umgeben, die ein unerschöpfliches und fast unzugängliches Gebiet für ihre missionarische Arbeit darstellen. Aber das Wachstum der Kirche habe nie so sehr in der Expansion gelegen als in der Intensität. „Ihre Geschichte ist eine Aufeinanderfolge äußerer Verluste gewesen, die einen Impuls gegeben haben für aufeinanderfolgende Siege über unvollkommene und rebellische Elemente im Inneren.“ Nachdem der Islam, als Feind von außen, bis in die östlichen und westlichen Ausläufer des südlichen Europas vorgedrungen war, trennte sich auch noch (gleichsam als Gegner von innen her) die östliche von der westlichen Kirche. Und so fand sich die Kirche — die dreihundert Jahre vorher im gesamten Kulturgebiet Afrikas und bis Zentralasien hinein geblüht hatte —, auf die westliche Hälfte Europas beschränkt. — „Das ist die Zeit, in der die Religion am tiefsten in die Massen eindrang und im hellsten Glanz strahlte. Es ist die Periode ihrer engsten Zusammengedrängtheit — vom östlichen Schisma bis zur Entdeckung einer neuen Welt —, die Periode, der wir den wehmütigen Namen des Zeitalters des Glaubens gegeben haben. Es waren die Zeiten, in denen der Eifer am wärmsten und der Glauben am reinsten war.“ Als dann eine neue Hemisphäre dem Gebiet der Kirche hinzugefügt wurde, erhob sich der Protestantismus und „führte den Norden Europas mit sich“.

Und nun erfülle sich eine alte Prophezeiung. Die Zeit der Leiden durch Tyrannen sei längst vergangen, die Zeit der Ketzerei sei ihrem Ende nah, jetzt sei die Zeit der *Verfolgung durch falsche Brüder* gekommen. Wie der Protestantismus den Abfall der germanischen Rasse bedeutete, so sei *Unglauben* die Versuchung der romanischen. Acton, der sich natürlich als germanischer Katholik fühlt, sieht gerade hier *die große Aufgabe des sich von Norden her erneuernden Katholizismus*. Die Reformation und die Religionskriege hätten zwar den Mittelpunkt und das Bollwerk der Religion nach den südlichen Ländern gedrängt, so daß der Katholizismus mehr als zwei Jahrhunderte lang eine „stark lokale Färbung“ durch den italienischen, spanischen und französischen Charakter erhalten habe, eine Sache, die dem katholischen Mittelalter unbekannt war. Nun aber, da diejenigen, die früher die Kirche vor der germanischen Reformation beschirmten, sich gegen sie erhoben haben, finde die Kirche „in den Ländern jenseits der Alpen, des Rheins und des Meeres ihre treuesten Kinder und fähigsten Hirten“.

---

[48] A. Vol. III. Juli 1860, S. 263/4.

Acton erhofft von dem Einfluß dieser christlich-germanischen Kräfte „ein großes Werk innerer Regeneration", und sieht darin „die besondere Berufung" der Kirche in der Gegenwart. Das sei wichtiger als Kämpfe um fernliegende Nationen. Die außereuropäische (asiatische) Welt — dies ist sein Gedanke — muß zuvor erst in „das Herrschaftsgebiet der europäischen Kultur" hineingezogen werden, das ist „die notwendige Bedingung" ihrer Bekehrung — so wie ja auch Jahrhunderte daran gearbeitet haben, um die Ziele zu erreichen, welche die „Präliminarien" für das Kommen Christi waren; Acton nennt hier den *Hellenismus* „auf der Höhe seiner geistigen Kultur" und das *Germanentum,* das mehr als jedes andere Volkstum „die primitiven Tugenden der Menschheit" bewahrt hatte. Aber freilich, „die Barbaren unserer Zeit" seien tiefer gesunken als die alten Germanen an „Unwissenheit" und als die Griechen und Römer an „Korruptheit". Wenn sie nicht zuvor *menschlich* gehoben würden, könnten sie schwerlich für das Christentum passen. „Ein natürlicher Prozeß muß in jedem Lande stattfinden, um es für die *Wahrheit* vorzubereiten, entsprechend dem Prozeß, der die Kultur der Antike dahin führte, nach einer neuen Offenbarung zu begehren und auszuschauen. Christus kommt zu jeder Nation nur, wenn ihm ein Engel vorangegangen ist, um seinen Weg zu ebnen und um die Erwartungen und Bestrebungen zu wecken, die zum Glauben führen."

Es ist ein Wort, das uns etwas verrät von dem tiefsten Gefühl einer heiligen Sendung, den er diente. Aber er sieht die Wirklichkeit zu klar, um nicht zu erkennen, daß der Überwindung des Materialismus eine *Läuterung in den eigenen Reihen* vorangehen müßte. Um solcher menschlichen Erneuerung willen wendet er sich darum nun jahrelang ganz der inneren geistigen Belebung der eigenen kirchlichen Gemeinde zu.

Von dem seltenen Höhenflug einer siegenden Zukunftsvision kehrt er zurück in das Gebiet, das ihm allein als sichere Aufgabe gesetzt ist: das Gebiet der inneren katholischen Selbstzucht und Wahrhaftigkeit.

So sehen wir den Fünfundzwanzigjährigen seinen öffentlichen Protest und seinen Hauptangriff richten gegen die oberflächlichen Anhänger eines stumpfen Autoritätsglaubens: „Anstatt anzuerkennen, daß der alte Konflikt der Lehre entschieden werden muß durch das Schwert der Wissenschaft... begnügen sie sich, diejenigen zu denunzieren, die durch die Weigerung, an ihren unehrenhaften Praktiken teilzunehmen, diese um so offensichtlicher und unwirksamer gemacht haben. Sie schieben anderen die Übel zu, die sie selber verursacht haben, und sehen nicht, daß der Fortschritt des Irrtums und Unglaubens ihr eigenes Werk ist . . .[49]."

---

[49] A. Februar 1859, S. 75/76, 84/85 „The Catholic Press".

Für Wahrheit und Freiheit in der katholischen Wissenschaft

Acton und Newman

Die katholische wissenschaftliche Zeitschrift „The Rambler", in der dieser Kampfruf erschien, und die nun zu Actons Waffe wurde, bestand seit zehn Jahren. Newman, der größte der Konvertiten der Oxfordbewegung, war vorübergehend ihr Herausgeber gewesen. Seit 1858 war es Acton. Eine große Aufgabe trat damit in sein Leben.

Es galt vor allem, das Niveau der katholischen wissenschaftlichen Literatur in England zu heben; gab es doch nicht „ein halbes Dutzend Bücher", sagt Acton, „die kritischer Prüfung standhalten würden und deren wir uns vor Protestanten und Ausländern nicht schämen".

The Rambler war in erster Linie eine historische Zeitschrift; ausdrücklich wurde erklärt, daß sie sich von direkter theologischer Diskussion fernhalten würde. In jenen gemischten Fragen, bei denen Theologie indirekt mitspricht, sollte es ihr Ziel sein, „Freiheit der Forschung mit innerem Glauben zu vereinigen und alles, was unhaltbar und unwirklich ist, zu entmutigen, ohne die Zartheit zu vergessen, die man den Schwachen schuldet, oder die Ehrerbietung, die mit Recht beansprucht wird für das, was heilig ist. In vorbehaltloser Unterwerfung unter die unfehlbare Autorität wird sie eine Gewohnheit männlicher Forschung in Fragen ermutigen, die von wissenschaftlichem Interesse sind[50]." Es war nun freilich klar, daß es gerade das historische Gebiet sein würde, auf dem der Kampf zwischen den beiden Richtungen des Katholizismus, wie Acton sie vor sich sah, entbrennen mußte und auszufechten war.

Mit leidenschaftlichem Eifer warf er sich auf die große Aufgabe. Aber im Grunde fühlte er sich nicht für sie geeignet. „Das Schreiben in Zeitschriften", schrieb er schon im Februar 1859 an den Mitherausgeber und Freund, Richard Simpson, „ist in Wahrheit unvereinbar mit der Art Studien, die ich betrieben habe, und mit meinen langsamen und friedlichen Denkgewohnheiten"[51]. Es lag etwas von bewußter Selbstkasteiung in dem Entschluß des früh an stille Gelehrtenarbeit gewohnten, durch die neuen Pflichten seine „natürliche Abneigung gegen rasche und spinnenartige Pro-

[50] Briefe 1, LVIII. Einleitung von Gasquet. Der Rambler, der eine Zweimonatsschrift war, wurde 1862 in eine Vierteljahrsschrift umgewandelt, wobei sie, auch aus taktischen Gründen, unter verändertem Namen erschien als „The Home and Foreign Review". Auch dabei blieb das Motto des Rambler in Geltung — „seu vetus verum sit, diligo sive novum".

[51] Briefe 1, S. 28, Februar 1859.

duktion zu überwinden". Die Hauptschwierigkeit aber ergab sich für ihn aus seiner Stellung im Parlament, wo ihn alsbald einige Komitees zu verschlingen drohten. „Ich habe den Segen der Einsamkeit verloren", schreibt er ein Jahr später an Simpson. „Ich muß danach streben, meine Wahl ins Parlament zu rechtfertigen . . . Mit dem besten Willen von der Welt und der größten Abneigung, vor vier Uhr zu Bett zu gehen, kann ich nicht ohne die beruhigende Gewißheit weitermachen, daß in einem Notfall, der mich für einige Zeit aktionsunfähig machen könnte, eine Nummer herausgebracht werden kann, ohne daß Sie sich überarbeiten[52]." Einige Monate später heißt es in einem Brief aus München, wo er in diesen Jahren wiederholt seine Zuflucht findet: „Ich sehe mit Grauen dem Anfang der Session und der Unruhe in London entgegen und der Arbeit in den Komitees. Ich habe Material zusammengebracht über die neuere Geschichte der Päpste, und würde alles darum geben für ein ruhiges halbes Jahr unter meinen Büchern in Aldenham." — „Wenn ich nur auf eine ehrenhafte Weise aus dem Parlament heraus käme und mich unter meinen Büchern niederlassen könnte[53]."

Diese Sehnsucht bleibt ein ständiger Grundton bei ihm. „Es ist wundervoll, wie sich der Geist weitet und das Gedächtnis alle möglichen vergessenen Dinge hervorzieht, wenn man unter vertraute Bücher gerät." Seine Beiträge für die Zeitschrift lassen ihn immer wieder unbefriedigt. „Völlig wertlos", nennt er einen seiner Aufsätze, „wie alles, was ich schreibe, ohne es zwei- oder dreimal umzuschreiben[54]." Und dafür fehlt fast immer die Zeit. Ein gewisser Mangel an architektonischer Gestaltungskraft kam hinzu; immer wieder wird er von der Stoffülle fast erdrückt. Bald steckt er „bis zum Kinn" in holländischen Flugschriften aus der Zeit des Herzogs von Alba, bald sammelt er — während des Krieges von 1859 — ganze „Ladungen" von Material über Österreich, daß er kaum weiß, wohin damit. Einen langen ideenreichen Artikel „Political Thoughts on the Church", schreibt er während einer Woche in den Stunden zwischen Mitternacht und dem Zu-Bett-Gehen und findet ihn „jammervoll verworren".

In der Tat herrscht in dem Aufbau der meisten Aufsätze dieser Jahre ein Chaos und man muß gerade hier die oft glänzend formulierten Sätze fast immer „aus dem Zusammenhang reißen", um sie in ihren inneren Zusammenhang zu bringen. Aber Ideenfülle, leuchtende Klarheit der einzelnen geschliffenen Gedanken und eine Glut der lauteren Überzeugung sind das Wesen dieser Schriften. Wissenschaftlich vielleicht noch wertvoller sind die Anzeigen und Besprechungen vor allem historischer Bücher, von denen eine große Anzahl in diesen Jahren, zumal auch über deutsche Werke, von Acton geschrieben wurden. *Nach englischem Urteil* war damals nir-

[52] Briefe 1, S. 149, Februar 1860.
[53] Briefe 1, S. 152, November/Dezember 1860.
[54] Briefe 1, März 1858.

gendwo sonst in England so echtes und gründliches Gelehrtentum zu finden als in der „Home and Foreign Review" — wie der Rambler seit 1862 hieß. Sie war mehr „up to the very latest date" als irgendeine andere wissenschaftliche Zeitschrift des damaligen Englands[55].

Dies war vor allem Actons Werk; *er* gewann die meisten Mitarbeiter von Bedeutung, nicht zuletzt auf dem Kontinent, und besonders in Deutschland, wo er nun alle seine Beziehungen spielen ließ. Er berichtete bald dem Freunde, daß *Höfler*, „einer der besten deutschen Historiker", Aufsätze über die Geschichte des Mittelalters angeboten habe. Acton selber hatte Material bereit über ausländische und mittelalterliche Geschichte und wollte Notizen und Besprechungen — besonders über deutsche Geschichtsliteratur — liefern.

Bald traten ernste Sorgen hinzu für die Leiter dieses Unternehmens, das von Anfang an gerade von streng katholischer Seite mißtrauisch beobachtet wurde[56]. Die kirchlichen Autoritäten der englischen Katholiken beargwöhnten diesen in der Tat etwas angriffslustigen Geist freier Forschung, vor allem aber den Ton, in dem er sich kundgab, und der nicht ganz ohne Grund als herausfordernd und ehrfurchtslos erschien. Das vielleicht schwierigste Problem innerhalb der englischen Katholiken lag ja eben in dem Umstand, daß die große und einflußreiche Gruppe der Konvertiten an Bildung und intellektueller Aktivität hoch über den bisherigen Katholiken und auch ihrem Klerus stand. Auf seiten dieser alten Katholiken empfand man es natürlicherweise bitter, daß die Konvertiten einen Ton der Überlegenheit anschlugen und offen ihrer Ungeduld über den Mangel an Bildung bei den Anderen Ausdruck gaben. Die Folge war eine gegenseitige Bekämpfung, auch in den katholischen Blättern dieser verschiedenen Richtungen, deren Tonart nicht ohne Schärfe und Gehässigkeit war[57]. Die natürliche Tendenz dieses Stils der Polemik war es, die Beziehungen zwischen den Männern der „Rambler-Schule" und den Autoritäten der katholischen Kirche in England bis zum Zerreißen zu spannen.

Als Acton, einer der wenigen geborenen Katholiken von hoher Bildung, in den Kampf eingriff und die Leitung des Rambler übernahm, war er sich von Anfang an klar, daß Dispute schlechterdings nicht zu vermeiden waren; aber er wünschte sie doch zu zügeln. „Es wird wichtig sein, sie mit Umsicht und Würde zu führen", schrieb er schon im Februar 1858 an Simpson, der seinerseits Konvertit war[58]. Eine unausgesetzte bösartige Kontroverse wollte Acton nicht. „Wir werden gelegentlich", schrieb er scher-

[55] Briefe 1, S. LXVIII.

[56] Briefe 1, S. 24, 265.

[57] Für das Folgende die Einleitung von Gasquet zu „Briefe 1" (Lord Acton and his Circle); sie enthält die Geschichte der Zeitschriften.

[58] Briefe 1, S. 6, 2.

zend dem Freunde, „in der Lage sein, uns als sanfte und schlichte Leute darzustellen, als Gegenstand eines beständigen gewalttätigen und unprovozierten Angriffs." — „Die Aufgabe, das Niveau des Denkens und der wissenschaftlichen Bildung unter uns zu heben, ist schwierig genug, um uns für unser ganzes Leben zu beschäftigen. Es ist eine Aufgabe, in der Beifall und Popularität kein Prüfstein des Erfolges sind, und in der Erfolg mit Notwendigkeit langsam ist[59]."

Eine besondere Schwierigkeit lag für Acton in dem sozusagen burlesken Temperament seines Mitarbeiters[60]. *Richard Simpson,* einer der glänzendsten Köpfe unter den Konvertiten Englands, besaß neben den reichsten Gaben der Herzens- und Geistesbildung das in diesem Falle verhängnisvolle Talent, die komische Seite einer ernsten Sache zu sehen; und es war, als ob gerade die feierliche Würde gewisser Kirchenmänner diesen Geist in ihm besonders anstachelte. Da er nicht zögerte, seine geistige Überlegenheit ohne viel Rücksicht auf die Empfindlichkeit autoritätsgewohnter Respektspersonen zu gebrauchen, so war es eigentlich kein Wunder, daß man ihn an hoher Stelle als enfant terrible und den leibhaftig gewordenen Skandal betrachtete. Vor allem wurde ihm der irritierende Freimut seines Tones nicht verziehen, und die natürliche Folge war, daß ihm schließlich Dinge zugeschrieben wurden, die er nie gesagt hatte.

Der Ton in Actons Briefen verrät etwas davon, wie die übermütige Frische und der straffe Frohsinn des Freundes auf ihn zurückwirkten und eine heilsame Auflockerung bedeuteten für den mehr getragenen Adel seiner ernsten Begeisterung. Simpson einigermaßen zu zügeln, war aber nicht leicht. „Sehen Sie sich vor, daß sie Newman keine Gelegenheit geben, zu sagen, daß der Rambler außer Rand und Band gerät, wenn ich nicht da bin, um auf schüchterne Entschlüsse zu drängen[61]." „Ich habe die größte Mühe von der Welt", heißt es wieder zwei Jahre später, „Newman bei guter Laune zu halten. Er ist so sehr gereizt durch Ihr Erbsengeschieße — wie er es liebenswürdig nennt — auf jeden Würdenträger, der aus dem Fenster schaut, wenn Sie zufällig vorbeikommen, daß ich fürchte, er wird nicht bei uns stehen, wenn wir zensiert werden[62]."

Newman, der größte und tiefste Geist unter den katholischen Köpfen Englands, wünschte der Zeitschrift, die er selber einmal, wenn auch nur wenige Monate, geleitet hatte, nur alles Gute. In einer langen Unterredung mit Acton im Januar 1859 über den Stand der katholischen Sache in England sprach er seine wirklichen Gefühle über Dinge und Personen mit fast erschreckender Offenheit aus, redete von der Neigung der Männer in der

---

59 Briefe 1, S. 108.

60 Für Simpson die Einleitung von Gasquet.

61 Briefe 1, S. 108.

62 Briefe 1, S. 192, Juli 1861.

Macht. zu tyrannisieren, und von der Unwissenheit und Anmaßung angeblicher Theologen. „Ich hätte nicht gedacht", schrieb Acton darüber an Simpson, „daß er jemals seine Diplomatie und Zugeknöpftheit so völlig beiseite werfen würde, und war ganz erstaunt über das intensive Interesse, das er für den Rambler verriet[63]." — Den gleichen Eindruck empfing Acton ein Jahr später. „Ich habe ihn niemals so offen über die Dinge und Zustände reden hören, wie in der Bitterkeit des Geistes, mit der er während der halben Stunde sprach, die ich mit ihm zusammen war, und seine Sprache war nur noch leidenschaftlicher — aber in der Substanz die gleiche, die ich von Döllinger während dieser neun Jahre zu jeder Zeit gehört und eingesogen habe[64]."

Newman war überzeugt, daß die Zeitschrift viel Gutes bewirken könne, wünschte aber, daß sie leichter und „profaner", überhaupt weniger wissenschaftlich und vor allem nicht theologisch sei. Acton bemerkte dazu nicht ohne Verständnis und mit Selbstironie: „Obwohl seine Empfehlung, daß der Rambler gleichzeitig instruktiv, gescheit und amüsant sein soll, mich von der Liste der Beitragenden ausschließt, glaube ich doch, daß sein Rat der beste ist[65]." Acton bezweifelte allerdings, daß die Unterdrückung theologischer Meinungsäußerungen die Feinde der Zeitschrift beruhigen würde. „Ich habe ihm gesagt . . . daß *Geschichte* und *Politik* die guten Leute ebensosehr erschreckt wie Ketzerei[66]." Newman kam aber immer wieder darauf zurück: alles, was sich der Theologie annähere, sei gefährlich, „nicht wegen der Schlechtigkeit unserer Theologie, sondern wegen des Anstoßes für fromme Ohren . . . Für uns ist dies alles eine Frage der Klugheit. Er selbst betrachtet es als eine solche, nicht als eine Frage des Prinzips . . . Er ist mit uns im Prinzip einverstanden, und die Frage ist, ob wir mit seiner Politik einverstanden sind . . . Daß gerade ich den vorsichtigen Kurs einschlage, scheint absurd in Anbetracht meiner ungenügend verborgenen Verachtung für jede unwissenschaftliche Methode bei der Behandlung literarischer, politischer und kirchlicher Angelegenheiten; aber ich habe durch Erfahrung gelernt, daß es zwecklos ist, Menschen in einem Tone anzureden, den sie nicht verstehen, und ein Wissen vorauszusetzen, das nicht vorhanden ist . . . Es ist schwer, sich einem Geisteszustand anzupassen, den man nicht begreifen kann, aber ich anerkenne vollkommen die Tatsache seiner Existenz und die Weisheit, demgemäß zu handeln[67]."

Acton riet dem Freunde, seine angeborene und hoch entwickelte Kampfeslust zu zügeln und seinen katholischen Gegnern und Kritikern gar nicht zu

---

[63] Briefe 1, S. 47.
[64] Briefe 1, S. 117.
[65] Briefe 1, S. 48.
[66] Briefe 1, S. 51.
[67] Briefe 1, S. 117/118, Februar 1860.

antworten, vor allem nicht durch einen kurzen „offenen Brief". „Bedenken Sie, wie umfassend, mächtig, tief gewurzelt das System ist, das wir zu bekämpfen haben. Sie könnten auch den Protestantismus nicht zerstören, oder auch nur einen Argwohn oder ein Vorurteil gegen ihn aufrichten, durch einen kurzen Brief dieser Art. Unser Feind ist eine ebenso große und starke Manifestation des Bösen, wie der Protestantismus, und bedarf einer umfassenderen und vollständigeren Behandlung. Wir begegnen dem Satan nicht so sehr durch Argumente, als durch Beispiele, durch ein Schreiten, um in die andere Richtung zu gehen, nicht dadurch, daß wir ihn widerlegen. Kein Wunder, daß, jedesmal wenn wir so handeln, wir sein Zorngebrüll hervorrufen, es ist zwecklos, sich jedesmal darüber zu beklagen[68]." Das beste sei, war Actons Parole, „ruhig weiterzumachen, als ob jedermann einverstanden sei. Es kann keine höhere Sache oder eine bessere Position geben als die, die wir übernommen haben, und sie sollte nicht beschmutzt oder verdorben werden durch persönliche Dinge."

Um welche Sache ging es? Acton faßte sie in einer Formel zusammen: Harmonie der Religion mit freier Wissenschaft und mit gerechten Ansprüchen sozialen Fortschritts und mit politischem Recht und politischer Freiheit[69]. Acton sah mit „ungemildertem Entsetzen" Simpsons Neigung zu noch schärferer und bitterer Polemik. Er fürchtete Ressentiment, das einer ernsthaften und religiösen Zeitschrift unwürdig sei; und fürchtete nicht minder die parteiische Disposition, nicht allen Seiten einer Frage gerecht zu werden. Eine solche „Beschränkung des eigenen Horizontes überläßt dem Feinde ein Gebiet zur Okkupation und gibt ihm eine unverdiente und mächtige Stellung gegen unsere Verfehlungen. Die beste Art, gegen Autoritäten zu kämpfen ist, ihre Untertanen zu bekehren, und dies nicht dadurch, daß man gegen ihre Macht Schlachten schlägt, sondern für die Prinzipien des Ramblers: Freiheit, Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit! Jene strenge Methode in der Diskussion, die nicht sucht, was konveniert, sondern was wahr ist, kann nur mit sehr geringer Wirkung empfohlen werden, außer durch das Beispiel. Dies ist eines jener Probleme, die durch Vorangehen, nicht durch Predigen gelöst werden . . . Wir haben niemals versucht, eine unmittelbare besondere Wirkung zu erzielen oder Taten zu beeinflussen, außer durch den langsamen Prozeß der Beeinflussung des Denkens, und wir haben versucht, dies zu tun, indem wir Denkgewohnheiten beeinflussen, nicht indem wir Meinungen aufdrängen[70]."

Als Acton dies schrieb, konnte er bereits nicht mehr mit Sicherheit auf den moralischen Beistand Newmans rechnen. Dr. Manning, der spätere Erzbischof und Kardinal und Vorkämpfer der strengsten Richtung, erstrebte

68 Briefe 1, S. 190, Juli 1861.
69 Briefe 1, S. 202, Oktober 1861.
70 Briefe 1, S. 208, Oktober 1861.

die Unterdrückung des Rambler. „Ich gestehe", schrieb selbst Newman darüber an Acton, „ich würde es *nicht* bedauern, wenn Ihre literarischen Unternehmungen eine weniger ephemäre Gestalt annehmen würden, als es die Seiten einer *Zeitschrift* sind . . . Mein eigenes Gefühl ist, daß der Rambler unmöglich ist." Newman verband diesen hinreichend deutlichen Wink mit der schmeichelhaften Frage, warum nicht Aldenham, der Landsitz Actons, dereinst mit einem opus magnum identifiziert und zu einem für jeden Katholiken klassischen und teuren Ort werden könne[71]?

Eine Kluft hatte sich aufgetan zwischen Acton und „dem feinsten Intellekt in England", wie er lange Jahre später Newman einmal nennt[72]. Es war ein naturnotwendiges Abrücken der abwägenden und ausgleichenden Vermittlernatur von den unerschrockenen, aber auch überscharfen Vorkämpfern absoluter Wahrhaftigkeit. Anläßlich einiger Aufsätze Simpsons sprach sich Newman gegen dessen kritische Einstellung gegenüber der Gestalt Pius V. aus. Acton verteidigte mit verhaltener Leidenschaft „die einfache Wahrheit" und die „wissenschaftliche Behandlung", die ohne Ansehen der Person vorgehen müsse. Ein Papst oder Heiliger dürfe nicht so behandelt werden, als sei er anderen Gesetzen unterworfen als andere Menschen. „Und in dem Leben eines Heiligen, selbst wenn es für religiöse Belehrung und Erbauung geschrieben ist, wird, denke ich, die Darstellung seiner Fehler so lehrreich oder wenigstens so notwendig zur Belehrung sein, wie die Darstellung seiner Tugenden." Hier handele es sich überdies um seine Beurteilung als Regenten der Kirche; und die Kirche besitze ja nicht die gleiche Unfehlbarkeit im *Regieren* wie im Glauben, und niemand werde sagen, daß ein Heiliger mit Notwendigkeit weise sei in der Weisheit dieser Welt. Acton griff die inquisitorische Äußerung eines Dominikaners auf, über die Newman ihm berichtet hatte: „Ich höre, ein Dominikaner sagt, er würde Sie gern verbrennen lassen"; Acton schrieb darauf an Newman: „Ich kann in dem Ausspruch Ihres dominikanischen Freundes nichts erkennen als Furcht vor dem, was doch eine der Grundlagen von Religion und Heiligkeit ist, und einen Geist, der mir verderblicher scheint und dem Widerstand zu leisten mir wichtiger scheint, als irgendeine Sache außerhalb der Kirche. Ich kann wirklich keine Brücke entdecken, durch die ich hoffen kann, über den sehr breiten Abgrund zu gelangen, der mich von Ihnen in diesem Punkte zu trennen scheint[73]."

Eine Verständigung erfolgte nicht, ebensowenig ein Bruch. Aber die Entfremdung wuchs an. Acton erwog zwar noch einmal — angesichts der Gefahr, die von dem römischen Index oder doch von den katholischen Bischöfen Englands drohte —, Newman die oberste Leitung nicht nur über

---

[71] Briefe 3, S. 36, 20. Juni 1861.
[72] Briefe 2, S. 28, Juli 1880.
[73] Briefe 3, S. 34, 3. Juni 1861.

den Rambler, sondern über eine umfassendere Zeitschrift anzubieten, in die der Rambler aufgehen sollte, und deren Mitarbeiter nicht nur die Gruppe des Rambler, sondern alle führenden katholischen Schriftsteller sein sollten. Aber Newmans Zustimmung war von vornherein zweifelhaft, und nach einer erneuten Äußerung von ihm, daß der Rambler zu einem Ende kommen sollte, ausgeschlossen.

Der Rambler ging auch ohne Newmans moralische Unterstützung weiter, und sein Geist blieb der gleiche. Alle Fragen, die nicht durch die Autorität der Kirche entschieden waren, sollten der freien Diskussion offen sein, weil dies, wie Acton an Simpson schrieb, „das einzige Mittel ist, katholische Anschauungen in ihrem wahren Lichte denen darzustellen, die unseren Glauben nicht teilen . . . Wir müssen unseren Charakter als ein Organ der katholischen Laien vor der Welt rechtfertigen[74]." Acton wünschte durchaus „nicht mehr als nötig" von allem, was sich irgendwie der Theologie nähere, — nur ein Punkt sollte hierin nicht preisgegeben werden: die Förderung einer *Verständigung der christlichen Kirchen.* Daß es bei dieser Gesamthaltung innerhalb der eigenen Kirche zu keiner Verständigung mit der streng klerikalen Richtung kommen würde, hatte er allerdings von Anfang an gesehen. „Wir werden bald eine reguläre Opposition und eine offene Kriegserklärung von der anderen Seite haben. Wir müssen unsere Kräfte für das Treffen sammeln und einige Hilfe von der protestantischen Presse bekommen[75]."

Dies klang nun freilich so, als sei der innere Feind der gefährlichere; und doch kann darüber kein Zweifel bestehen, daß Acton sich als einen Vorkämpfer der Kirche, seiner Kirche, der wahren katholischen Kirche, fühlte[76]. Die kirchlichen Autoritäten hatten hierüber allerdings eine andere Auffassung. Bereits im April 1862, grade als das Verschwinden des Rambler durch Umwandlung in die *Home and Foreign Review* beschlossen war, kam die private Warnung eines befreundeten Bischofs an Simpson und die und die eindringliche und „demütige" Bitte, hinfort entweder zu schweigen oder Themata zu wählen, die nicht die Kirche oder den Heiligen Stuhl berührten[77]. Und dann kam bald darauf der erwartete Schlag. Das anerkannte Haupt der katholischen Kirche in England, Kardinal Wiseman, der noch einige Jahre zuvor den einstigen Zögling zum Eintritt ins Parlament gedrängt und ihm bei seiner Wahl die Unterstützung durch die Geistlichkeit angeboten hatte[78], entlud jetzt seinen seit langem angesammelten Zorn über die Zeitschrift Actons; er klagte sie im August 1862 öffentlich in einer

[74] Briefe 1, S. 209, 203/4, Oktober 1861.
[75] Briefe 1, S. 202.
[76] Briefe 1, S. 85.
[77] Briefe 1, S. 30.
[78] Briefe 1, S. 270/91, April 1862.
[79] Briefe 3, S. 30.

Botschaft an seinen Klerus an wegen der „Abwesenheit aller Zurückhaltung oder Ehrerbietung in ihrer Behandlung von Personen oder Dingen, die als heilig betrachtet werden, ferner wegen ihres Heranstreifens selbst an die äußersten Ränder der allergefährlichsten Abgründe des Irrtums, und endlich wegen ihrer gewohnheitsmäßigen Bevorzugung von unkatholischen Instinkten, Tendenzen und Motiven vor katholischen"[80]. Sowie Acton von diesen Vorwürfen des Kardinals erfuhr, schrieb er an den Freund und Mitarbeiter: „Wir wollen lieber *uns* in eine ungerechte Anklage des Irrtums ergeben, als *ihn* einer wahren Anklage unterwerfen. Der Ton hat nicht das geringste mit der Sache zu tun. Der Antagonismus der Prinzipien ist so ungeheuer, daß er alle geringeren Fragen der Verschiedenheit erdrückt. Aber unsere Prinzipien und Ziele und unsere Methode bleibt unverändert... Das ganze Interesse der Wissenschaftlichkeit ist mit unserer Sache verwoben. Um sie zu retten, bin ich überzeugt, daß Geduld und ein „Entenrücken" die einzigen Schutzmittel sind[81]."

Die Antwort an Kardinal Wiseman, die Acton — damals achtundzwanzigjährig — im Oktober in der Home and Foreign Review veröffentlichte, war ein Meisterwerk seines bei aller sittlichen Leidenschaft doch maßvollen, klaren Geistes und seiner schriftstellerischen Kunst; sie war mehr: ein furchtloses, großgesinntes Bekenntnis zu seiner Sache; sie war eine Manifestation der in Acton vollzogenen Einigung von Katholizität und Geistesfreiheit. Auch Newman, der für die neue Zeitschrift die Billigung und das Vertrauen der Bischöfe erhoffte — wofür er sogar eine Messe las —, war zufrieden und beruhigt. Die Vornehmheit des Tones, die Großherzigkeit gegenüber dem Kardinal, die Offenheit, Männlichkeit und Zurückhaltung, alles dies pries Newman an Actons Antwort. „Sie ist überdies klar in der Darlegung ihrer eigenen Prinzipien . . . Und sie ist gut geschrieben[82]."

Der umfangreiche Artikel Actons gipfelt in den folgenden Schlußworten: „Die Kirche muß in jedem Fall recht tun. Sie muß das Gesetz ihres eigenen allgemeinen Geistes den Bedürfnissen des unmittelbaren äußeren Anlasses vorziehen und den Ausgang in Gottes Hände legen . . . Der Augenblick ist gekommen, da der beste Dienst, den man der Religion erweisen kann, darin liegt, dem Prinzip treu zu sein: das Recht in der Politik hochzuhalten, selbst wenn es ein offenbares Opfer fordern sollte, und die Wahrheit in der Wissenschaft zu suchen, selbst wenn sie ein mögliches Risiko in sich schließen könnte . . . Die Männer, die mit den besonderen Funktionen des kirchlichen Lebens beschäftigt sind — wo die Kirche sich selbst genug ist und keines äußeren Beistandes bedarf —, werden natürlicherweise zunächst in den Problemen des öffentlichen Lebens, in den Forderungen der

[80] Briefe 2, S. XXXI. Einleitung von Herbert Paul.
[81] Briefe 1, S. 292.
[82] Briefe 1, S. LXIX, 6. Oktober 1862. Einleitung von Gasquet.

modernen Gesellschaft und in dem Fortschritt menschlichen Wissens nichts anderes sehen als neue und unwillkommene Schwierigkeiten, — eine Prüfung und Ablenkung für sich selber, eine Versuchung und Gefahr für ihre Herde. Mit der Zeit aber werden sie lernen, daß es eine höhere und edlere Bahn für die Katholiken gibt, als die, welche in Furcht beginnt und nicht zur Sicherheit führt." Und so schließt Acton mit der großgedachten Aufforderung an den Klerus, gerade für sich selbst „einen Platz in jeder Bewegung in Anspruch nehmen, die das Studium von Gottes Werken fördert und den Fortschritt der Menschheit"[83].

Der Kardinal schwieg hierauf. Die Gefahr schien bestanden zu sein; Acton hatte sich behauptet, und noch während zweier Jahre blieb die Home and Foreign Review bestehen. Aber die Anfeindung von hierarchischer Seite hört nicht auf. Bischof *Ullathorne*, der für die Diözese, in der Aldenham lag, zuständig war, bekämpfte in einer Adresse an seinen Klerus die Methoden des Rambler und der Home and Foreign Review. *Newman* schrieb darüber an Acton, Ullathornes Stimme sei die der Kirche, und keine Opposition oder Erklärung sei möglich; er sprach sich bald wieder mit Entsetzen über die Erneuerung der schlimmsten Fehler der Rambler unter verändertem Namen aus, klagte über den Beigeschmack von Protestantismus und diesen „zweideutigen, unbehaglichen Stil", der seine Schlußfolgerungen nicht direkt ausspreche, sondern nur andeute; kurz, die Sache sei unerträglich und müsse zu einem Ende kommen[84].

Acton nennt noch nach einem Menschenalter Kardinal Newman gegenüber Gladstone „den größten Ihrer englischen Zeitgenossen", von dessen Gaben man schwerlich eine zu hohe Meinung haben könne. Er sei, auch wenn er unrecht habe, immer noch so viel besser als die meisten Menschen ("He is so much better when he is wrong than most men are"). Aber sein großer Fehler sei „jene sophistische Tendenz, die einem Manne natürlich war, der sich immer nach einer Anschauung umsah, nach etwas, was logisch haltbar war, ob historisch haltbar oder nicht"[85].

Actons eigentliches pädagogisches Ziel war es nun aber gerade, bei den Katholiken das Verständnis dafür wachzurufen, was historische Methode wirklich bedeutet, was sie von ihnen forderte und was sie wiederum — wenn mit vollkommener wissenschaftlicher Integrität gebraucht — mit Notwendigkeit als Gegengabe geben würde[86]. Er hatte oft in Gedanken an eine solche historische Schulung mit Newman die Aussichten diskutiert, die *eine katholische Universität in England* haben würde, mit Oxfordleuten — gründ-

---

83 I, S. 456, 459/60.

84 Briefe 1, Einleitung, S. LXXII. Oktober/November 1862. Briefe 3, S. 39, Januar 1863.

85 Briefe 3, S. 59, 67, 1890.

86 English Historical Review, April 1903, S. 505 R. L. Poole, The Late Lord Acton.

lichen Gelehrten und erfahrenen Lehrern — als Leitern. Er hoffte auf die Mitwirkung der besten Kräfte im Hinblick auf den vollen Beistand, den er von Newmans Einfluß erwartete. Als geeigneten Ort schlug er Bridgnorth in der Nähe von Aldenham vor, auch wegen der Nähe seiner Bibliothek, die er der katholischen Forschung zur Verfügung stellen wollte. Ein jüngerer Freund, mit dem er über diesen Plan korrespondierte, der bedeutende Orientalist Renouf, der 1842 katholisch geworden war, riet aber ab; besser sei ein katholisches College in Oxford, wo die Studenten katholische Tutors haben würden, sonst aber in Berührung mit Oxford bleiben könnten[87].

Dr. Newman stand diesen freien wissenschaftlichen Idealen durchaus nicht ohne Sympathien gegenüber. Aber gegen die Polemik des Rambler erhob er gerade den Vorwurf, daß sie nicht wissenschaftlich genug sei; an einen Freund schrieb er um jene Zeit voll tiefen Mißbehagens über den kämpferischen Ton besonders Simpsons, der seine Schlußfolgerungen nicht aus Prämissen ableite, sondern hingeworfene Anschauungen in Ausdrücken herausstelle, die nicht definiert oder erklärt würden. Das mache das Mißtrauen der Bischöfe begreiflich; und dahinter stünden die Aktionen der Propaganda, die wieder vom Papst sanktioniert seien. Mit Recht geht die Propaganda in Rom rauh gegen leichtfertige Spekulationen vor, zumal wenn es sich nicht um logisches Recht oder Unrecht handele, sondern um bestehende konkrete Verträge und Dokumente. Außerdem sei der Papst kein Philosoph, sondern ein Herrscher. Im gleichen Atem trauerte Newman freilich dem „männlichen und kühnen" Geiste nach, mit dem man im Mittelalter Streitfragen ausgekämpft habe, erst an einer Universität und zwischen verschiedenen Universitäten und dann vielleicht vor einer theologischen Fakultät, bis sie erst zuletzt vor einen Erzbischof kam. Er beklagte sich bitter über die „willkürliche, militärische Macht" der Propaganda, die für alle Kontroversen unter den gesamten englisch sprechenden Katholiken der Erde Appellationsgericht sei. Wie aber könne die Propaganda irgend etwas von englischen Kontroversen verstehen, da sie italienisch spreche? Sie sei auf eigens zu Anklagezwecken verfaßte Übersetzungen angewiesen oder auf die Auffassungen irgendeines vielleicht heiligen, aber engstirnigen Bischofs. Und wer sei die Propaganda? Praktisch *ein* scharfer Geschäftsmann, der Tag und Nacht mit zwei oder drei Sekretären arbeite und seine Entscheidungen rasch nach Osten und Westen entsende. „Quantula sapientia regimur!" Doch Newman schwieg. „Wir machen die Dinge nicht besser durch Ungehorsam." Man würde dadurch die notwendigen Reformen nur aufhalten. Wenn man nur Geduld zeige, werde alles noch werden. Die Logik der Tatsachen werde der beste und gründlichste Lehrer sein. Inzwischen sei es freilich eine ernste Erwägung, daß in England der Papst und der

[87] Briefe 3, S. 163/64, 1862.

individuelle Katholik einander „ohne Medien" gegenübergestellt werden und die quasi-militärische Gewalt der Propaganda die Rechtsprechung und Kontrolle über den Intellekt habe[88].

Acton traf wohl doch das Richtige, als er einmal an Newman schrieb: „Ich schmeichele mir manchmal, daß es eher meine Art, die Dinge auszudrücken, ist, die Sie abstößt, als die Anschauungen selbst[89]. Nach einem langen Gespräch mit Newman über die römische Frage berichtete Acton darüber an Simpson: „Er hat genau das gesagt, was ich gesagt habe . . . Er sollte sich schämen, daß er sich nicht öffentlich erklärt[90]." Der alternde, viel enttäuschte und so tief bescheidene Newman, dem sein Leben damals — lange vor seinem schließlichen Kardinalat — trotz seiner großen literarischen Leistungen als eine Kette von Fehlschlägen erschien, gab dem jungen, drängenden Freunde die erschütternde Antwort: „Ich habe einfach kein Recht, zu sprechen. Ich bin nicht dazu durch meine Stellung oder irgendeine äußere Beziehung berufen. Warum sollte ich mehr sprechen als irgendein anderer? Wenn ich den Gegenstand gründlich studiert hätte, so könnte das ein Grund sein, „est cuique in sua arte credendum". Was aber ist die Tatsache? Nun, daß mein Leben zerrissen worden ist, so daß ich nichts bis zuletzt verfolgt habe und nur gerade ein bißchen von vielen Dingen mitbekommen habe und in nichts eine Autorität bin. Ich hätte Geschichte oder Theologie oder Metaphysik weiter verfolgen können, aber ich stehe am Ende des Lebens und habe keinen Anspruch, eine Meinung über irgend etwas davon abzugeben. Sie können sich nicht denken, wie sehr das auf mir lastet[91]."

Ein Menschenalter später schrieb Acton nach Newmans Tod an einen Freund, er sei sich im Klaren über das Problem von Newmans Leben: warum er, der selber tief römisch Gesinnte, im Kampf mit allen Repräsentanten des offiziellen Ultramontanismus gewesen sei? Zunächst, weil er schon, als er noch Anglikaner war, es nicht liebte, kontrolliert und gehindert zu werden. Ferner, weil der offizielle Ultramontanismus seinen Plan einer Annäherung der Katholiken und Anglikaner durchkreuzte. Endlich, weil die verschiedenen Gestalten seiner Entwicklung die aufrichtigsten Leute erschreckten[92]. — Etwas von diesem Mißtrauen blieb auch in Acton zurück, und es konnte wohl bei manchen Rückerinnerungen so stark durchbrechen, daß er noch bei Lebzeiten Newmans von einem Freunde, der unter dessen Einfluß gekommen war, die Wendung brauchte: „Er fiel in schlechte

---

[88] Briefe 3, S. 37/38, 1863.
[89] Briefe 3, S. 33, 1861.
[90] Briefe 1, S. 188, 1861.
[91] Briefe 3, S. 32, Juni 1861.
[92] Briefe 3, S. 82, September 1900.

Hände[93]." Und doch sprach er immer wieder von ihm als dem „größten Mann, den unsere Kirche in England seit der Reformation gehabt hat"[94]; und die bewegende Erinnerung an so Vieles, was Newman für das katholische England bedeutete, ja für die neuere katholische Geisteswelt, trat allein in ihr Recht ein, als lange Jahre nach den Ramblerkämpfen der greise Kardinal dem Historiker der Freiheit sein Lebewohl sagte. „Ich war zugegen", berichtet uns Actons Sohn, „bei seiner Abschiedsbegegnung mit Kardinal Newman, das bewegendste Schauspiel, dessen Zeuge ich je gewesen bin[95]."

Als aber Acton, alles erwägend, nach Newmans Tod an Gladstone schrieb, meinte er doch, er brauche bei Newman das zweideutige Wort „groß", wie er es bei Napoleon, Bismarck oder Hegel brauchen würde. „Aber ich würde mit jedem meiner Freunde in fast jedem Lager oder jeder Gruppe in Streit geraten, wenn ich alles sagen würde, was ich weiß, oder die Hälfte von dem, was ich denke über diesen glänzenden Sophisten[96] . . ."

Actons Haltung gegenüber Newman bestätigt die Erfahrung, daß nichts so schwer ist, als Zeitgenossen gerecht zu werden. Es kam wohl auch, für Actons Verständnis erschwerend, noch der Abstand der Generationen hinzu. Vor allem wirkte sich der Umstand aus, daß Newman Konvertit, Acton aber geborener Katholik war, dem seine Zugehörigkeit zur Kirche eine Selbstverständlichkeit war, an der er nie gerüttelt hat. Erst später, und nur auf wissenschaftlich-politischem Gebiet, entdeckte er moralische Hindernisse „auf dem Wege nach Rom". Sein Bildungserlebnis war die Freiheit der Forschung und die Harmonie der Wahrheit. Er fühlte früh, und blieb dauernd davon getragen, daß die Hingabe an die Erforschung der Wahrheit in der Wissenschaft mit der selbstlosen Hingabe an die letzten seelisch-sittlichen Glaubenswahrheiten in der christlichen Religion einen gemeinsamen göttlichen Ursprung haben, — da Wahrheit zur „Natur Gottes" gehört.

Newman war der führende Geist der anglikanischen Kirche und der Kenner und Verteidiger ihrer Theologie gewesen, bevor ihn kirchengeschichtliche und dogmatische Zweifel in jenen großartigen, jahrelangen inneren Kampf trieben, in welchem er fast zerbrach und schließlich doch den lange dunkel geahnten Weg nach Rom fand. Nie ist eine Konversion unter so ernstem Ringen vollzogen worden; nie vielleicht war der Einsatz des Herzens und Geistes größer; nie war die Gewissenhaftigkeit des Erwägens so streng gegen sich selbst und die Mühsal des immer neuen Prüfens eine so lang anhaltende und oft qualvolle gewesen als hier.

Die beiden berühmten Hauptschriften Newmans „Über die Entwicklung

[93] Briefe 2, S. 44, 1880.
[94] Briefe 3, S. 267, 1875.
[95] The Times, 30. Oktober 1905, S. 11.
[96] Briefe 3, S. 59, 1890.

der christlichen Lehre", mit der er 1845 seinen endgültigen Übertritt zur katholischen Kirche begleitete und rechtfertigte, und die „Geschichte meiner religiösen Meinungen" oder „Apologia pro vita sua" (mit der er sich 1864 zunächst gegen den Anwurf Kingsleys, er habe gelehrt, die Wahrheit sei keine Tugend, verteidigte, die aber darüber hinaus, wie schon die erste Schrift, zu einer der tiefgründigsten dogmengeschichtlichen Darlegungen des katholischen Standpunktes wurde), diese beiden meisterhaften Werke eines vierzigjährigen und eines sechzigjährigen Denkers der Kirche sind für jeden, der zu lesen versteht, psychologisch tief belehrend, gerade weil sie zugleich Geist und Herz eines Mannes von probehaltiger Ehrlichkeit vor uns aufschließen.

Ein protestantischer Kritiker schrieb damals, Juli 1864, in der Saturday Review über die Apologia: „Dr. Newman weiß genau, wie er für solche Engländer zu schreiben hat, die sich um Fragen dieser Art kümmern; er weiß, was er zu sagen und was er nicht zu sagen, wie er seine Fragen zu stellen und in welchem Grade er diese oder jene Tatsache, diesen oder jenen Beweisgrund zu betonen hat. Und dennoch liegt die größte Anziehungskraft des Buches in der rücksichtslosen Ehrlichkeit; da ist auch nicht die mindeste Spur von einem Streben, arglose Leser einzufangen . . . Er ist maßvoll, frank und frei, ein Engländer, ein vernünftiger Mann — und gleichwohl denkt er wie der Papst, wie die Kamarilla zu Rom und wie die Jesuiten denken[97]."

Es ist hier leider unmöglich, die Gestalt und den Charakter Newmans aus diesen Schriften heraus erklärend zu zeichnen, denn das würde ein Buch für sich sein und in ganz andere Fragen des religiösen Denkens hineinführen. Auch ist es von anderer Seite vielfach und in vollendeter Weise geschehen. Nicht um Newman, sondern um Acton zu verstehen, soll nur noch auf ein Problem hingewiesen werden, das uns im Schlußkapitel der systematischen Darstellung genauer beschäftigen wird. Wir müssen wenigstens andeutungsweise vorgreifen, weil hier der tief bedeutsame Gegensatz zwischen dem historischen Denken Actons und dem scholastisch-dogmatischen Denken überhaupt an dieser Stelle auf dem Lebenswege Actons zum ersten Male sichtbar wird.

Er erzählt später Gladstone einmal, wie es direkt eines „großen Druckes" bedurfte, um Newman dahinzubringen, zuzugeben, daß er mit Liguori, dem jesuitischen Hauptbegründer des kasuistischen Moralsystems im 17. Jahrhundert, nicht einverstanden sei. „Erst tat er so, als halte er Liguori für einen Heiligen, und seine Lehre nicht für so besonders verkehrt. Und doch bin ich ganz sicher, daß Newman es für eine Sünde hält, zu lügen; also *muß* er doch nun denken, daß der Heilige Stuhl eine sündige und irrige

[97] Geschichte meiner religiösen Meinungen. Einleitung S. XXX. Köln 1865.

Lehre mit einem Eifer fördert, den er zugunsten keines anderen Systems zeigt[98]." Mit ähnlicher Schroffheit der Argumentationsweise hat er gegenüber Gladstone auch seine frühere Anklage wiederholt, Newman habe wenigstens indirekt (durch Rechtfertigung des Syllabus) alle jene „Abscheulichkeiten" des gegenreformatorischen Kampfes verteidigt. „Zum Beispiel erklärte Pius V., der später heilig gesprochen wurde, daß es gut katholische Lehre sei, daß jeder einen Ketzer erdolchen darf, der von Rom verurteilt worden ist. Newman ist ein erklärter Bewunderer dieses heiligen Pius und und des Papstes, der ihn kanonisiert hat. Dies und ähnliches ist der Grund meiner tiefen Abneigung gegen Newman[99]."

Die vorsichtig abwägende und im Urteil zurückhaltende Denkweise Newmans scheute ohne Zweifel vor einer solchen Geradlinigkeit des konsequenten Moralismus zurück. Vielleicht hätte er in Actons Urteilen einen Mangel an einfühlender Gerechtigkeit entdeckt, und gewiß hätte er über die Gegenargumente einer religionspsychologischen Erfahrung verfügt an der Acton trotz seiner Berufung auf die geschichtliche Wirklichkeit vorüberging. Darum mußte ihm Newmans geistige Haltung natürlicherweise als eine „sophistische Tendenz" erscheinen, und so kam er zu dem Argwohn, daß ein Denker dieser Art sich, wie er es 1890 formulierte, immer nach einer Anschauung umsieht, nach etwas, was logisch haltbar ist, „ob historisch haltbar oder nicht".

Ob freilich gerade die historische Richtung seines Denkens Acton heute nicht zu einer ganz anderen Beurteilung der hier umstrittenen kirchen- und religionsgeschichtlichen Probleme führen würde, diese Frage muß angesichts der neuesten Forschungsergebnisse auch in Bezug auf Pius V. und Liguori (und auch etwa den Inquisitor Arbues, dessen Kanonisation gerade damals Döllinger und Acton so tief erregte) mit Nachdruck aufgeworfen werden.

---

[98] Briefe 3, S. 43—43, S. 46—47.

[99] Briefe 2, S. 134.

Die römische Frage und das wahre System christlich-germanischer Politik

1. Die Welt der Ideen

Bei den erwähnten Reibungen mit dem Klerus ging es keineswegs allein um wissenschaftliche, um theologische oder rein historische Streitfragen. Acton selbst bezeichnete in einem Brief an Simpson vom Oktober 1861 die römische Frage als „die große Quelle der Feindseligkeit gegen uns“[100].

Die Haltung, die Acton in der römischen Frage einnahm, war ebenso kompliziert wie konsequent. Seine kirchlichen und seine politischen Ideale trafen an dieser Stelle zusammen und es ist hier geradezu ein Schlüssel für seine gesamte historisch-politische Denkweise zu finden.

In einem Artikel „The Roman Question“, der im Januar 1860 erschien, erklärte Acton, der Kirchenstaat müsse allen Katholiken teuer sein, denn er sei die schlagendste äußere Manifestation des Einflusses, den die Kirche in früheren Zeiten in so viel höherem Maße geübt habe als jetzt, und sei ein natürliches Produkt des religiösen Geistes. „Die Anhänglichkeit der Katholiken an den Heiligen Stuhl ist nicht so schwach, daß sie nicht diesen Überrest gläubiger Zeiten bewahren können. Wir werden ihn verteidigen, sowohl um der Pietät wie um der Politik willen, die ihn so lange bewahrt hat . . . Es ist die Pflicht aller Katholiken zu beweisen, daß der Geist, der einst universal war, noch immer mächtig genug ist, um gegen den Unglauben dieses Zeitalters die verehrungswürdigste Institution der Zeiten des Glaubens aufrechtzuerhalten[101].“

Das waren kraftvolle Töne, und sie erhielten einen noch mächtigeren Klang für englische Gemüter dadurch, daß Acton das politische Existenzrecht des Kirchenstaates in Verbindung brachte mit den altliberalen whiggistischen Ideen der englischen Konstitution und ihrem Prinzip der Kontinuität legitimer Rechte.

„Warum“, schrieb er an Simpson, „legen wir Wert auf den Kirchenstaat? Das religiöse Argument wird der Prüfung nicht standhalten. Es wird uns mehr Feinde als Freunde verschaffen. Wir können nicht etwas Äußerliches mit dem Wesen der Kirche absolut identifizieren, und wenn mit einem Male die weltliche Macht des Papstes dahinschwindet, würde man dumm dreinschauen. Ich glaube nicht, daß sie bereits dahinschwinden wird, aber wenn sie es tut, wird der Schaden für die Kirche in der Tat

[100] Briefe 1, S. 217.

[101] A. Januar 1860, S. 150.

groß sein. Ergo verlege ich die Verteidigung auf die gleichen Grundlagen, auf denen der Angriff beruht, nämlich zugleich auf die Religion *und* die Politik. Ich würde die weltliche Macht (den Kirchenstaat) sowohl um der Kirche wie um der Staaten willen verteidigen. Aber wer besitzt politische Bildung genug, um das zu begreifen?" –

Die politische Fragestellung innerhalb des katholischen Denkens ist vielleicht das unmittelbarste Interesse, das Acton von Jugend auf beseelt. Er hatte schon viel darüber nachgedacht und gelesen, als er, vierundzwanzigjährig, seine publizistische Laufbahn begann. Er ist sich bewußt, daß er sehr weit davon entfernt ist, mit irgendeinem der berühmteren katholischen Schriftsteller oder mit irgendeiner der politischen Parteien Englands übereinzustimmen. „Aber ich glaube, daß es eine *Philosophie der Politik* gibt, die auf der einen Seite vom Katholizismus abgeleitet werden kann, und auf der anderen Seite von den Prinzipien unserer Verfassung." – Dieses System des echten, unabhängigen Mittelweges war ihm gleich weit entfernt vom „Absolutismus" des einen Teils der Katholiken, wie von dem „doktrinären Konstitutionalismus" des anderen Teils. Hierunter verstand er die Richtung des französischen „liberalen" Katholizismus, wie er von Montalembert, Doupanloup und de Broglie vertreten wurde, einer Gruppe, der sich Acton ja selber einmal, wie wir sahen, am meisten zugehörig gefühlt hatte. Es ist darum bemerkenswert, daß er nach dem Ausreifen seiner Gedanken diese Richtung des „Correspondent", – dem das Wort Cannings „civil and religious liberty for the whole world" als Motto vorangestellt war, – als „doktrinären Konstitutionalismus" ablehnte. Er wollte demgegenüber „das Beispiel und die Interessen der Kirche" *und* den „wahren Begriff der englischen Verfassung" *vereinigen*. Er war aber deshalb weder ein Bewunderer aller „katholischen" Regierungen, noch aller „konstitutionellen" Regierungen, sondern ging von der Idee aus, die ihm aus historischer Betrachtung erwachsen war, daß der wahre Begriff eines christlichen Staates und der wahre latente Begriff der englischen Verfassung koinzidieren und einander vervollständigen. Der fruchtbarste Gesichtspunkt, der sich für die innere, wertende Erkenntnis dieser beiden geschichtlichen Systeme denken läßt, war damit gewonnen. Er fühlte, daß es auf diese Weise möglich ist, einen „einzigartigen Ruhepunkt" zu gewinnen und „Zuversicht" bei der Beurteilung politischer Ereignisse und Männer. Er ist gewiß, ein „vollständiges Ganzes von Prinzipien" zur Führung der englischen Katholiken in politischen Angelegenheiten zu besitzen und allmählich will er diese Prinzipien entfalten.

Man wird hier danach fragen müssen, wie weit sich noch in diesen Ideen der Einfluß Döllingers verfolgen läßt? Während all dieser Jahre war Acton immer wieder herüber nach Deutschland gekommen, glücklich, seinem Meister von neuem lauschen zu können, dessen Einfluß auf ihn unverändert

geblieben war, ohne doch seine geistige Selbständigkeit zu hemmen. „Ich werde wieder für einige Wochen zu den Füßen Dollingers sitzen", schreibt er einmal an Simpson zu Beginn der Rambler Jahre, „und will nichts schreiben, wovon ich nicht sicher bin, daß er es billigen würde, oder wozu ich nicht stehen könnte, wenn ich ins öffentliche Leben treten werde." Auch jetzt nimmt seine Entwicklung eine verwandte Richtung[102].

Döllinger wollte, so hat es einer seiner Biographen ausgedrückt, „mit den Mitteln der neuen Freiheit im streng kirchlichen Sinne arbeiten[103]". Schon die „Eos" — jene Zeitschrift, an der Döllinger in seinen früheren Jahren mitgearbeitet hatte — brachte liberal-konstitutionelle Bekenntnisse, und suchte mit dem allgemeinen Freiheitsgedanken auch die Forderung der „Kirchenfreiheit" zu begründen[104]. Im Revolutionsjahr 1848 sagte Döllinger den deutschen Bischöfen in einer Geheimsitzung zu Würzburg, daß Freiheit der Atem katholischen Lebens ist, daß sie zur Kirche Gottes kraft göttlichen Rechts gehört und daß, was immer sie beanspruchten, sie immer zugleich auch für andere beanspruchen müßten.

„Aus diesen Darlegungen", so hat Acton nach Döllingers Tod (als er selber diese Probleme erst ganz geklärt hatte) bemerkt, „gingen die Deduktionen des Liberalismus so gewiß hervor, wie die Revolution aus der Titelseite von Sieyès"[105]. Aber diese Folgerungen hat Döllinger, wie Acton feststellt, niemals gezogen: „Die, die ihn für einen Liberalen in irgendeinem wissenschaftlichen Sinne des Wortes halten, verfehlen den Grundton seines Werkes[106]."

Die konservative und zugleich reformierende Mittelstellung Döllingers, gleich weit von Radikalismus und Reaktion entfernt, erklärt auch die Haltung des jungen Acton und einen guten Teil der gelegentlichen Paradoxien seiner eigenen schwierigen Mittelstellung in England, ja vielleicht auch noch etwas von dem Abstand, der ihn, den „Liberalen" des englischen Parlaments, von Newman trennte. Denn die Oxfordbewegung war eine Welle des Konservatismus gewesen[107].

Die politisch-geistige Richtung, um die es sich bei Döllinger und Acton im Grunde handelt, steht zwischen den Einwirkungen der Romantik, wie sie auf katholischer Seite in Görres und seinem Kreise in München verkörpert war — den Döllinger ja noch lange Jahre hindurch erlebt hatte —, und den ursprünglich aus Frankreich und Belgien stammenden Ideen des „liberalen Katholizismus" (liberal hier im politischen, nicht im religiösen, kul-

---

102 Briefe I, S. 6, Februar 1858.
103 Vigener. Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus. 1926, S. 132.
104 Ebendort, S. 112.
105 I, S. 397/98, 1890.
106 I, S. 400, 1890.
107 II, S. 497.

turellen oder wirtschaftlichen Sinne gemeint). „Das Jahr 1830, in dem in Belgien Katholiken und Liberale sich gemeinsam im Kampf gegen die holländische Bürokratie die Freiheit erkämpften und eine liberale Verfassung der Kirche alle gewünschten Freiheiten gewährte, hatte auf die politische Haltung vieler westdeutscher Katholiken einen großen Einfluß ausgeübt. Vor allem aber waren es die demokratischen Ideen Lamennais' und des von ihm herausgegebenen «L'avernir» und der Kampf seiner gemäßigteren Schüler Montalembert und Lacordaire gegen die französische Reaktion, die bestimmend auf den politischen Katholizismus des deutschen Westens eingewirkt hat[108]."

Aber während nun diese Mittelstellung Döllingers in einer etwas isolierten Gedanklichkeit und Unfertigkeit stecken blieb, hat sie in Acton eine lebendige und fruchtbare Weiterbildung erfahren eben durch Verknüpfung mit der großen whiggistischen, altliberalen Tradition Englands.

Als 1861 Döllingers Buch „Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat" erschien und seinen großen Erfolg hatte — es wurden in acht Wochen 8000 Exemplare verkauft und Döllinger empfing den Glückwunsch des Erzbischofs von München —, da brachte Acton eine sehr ausführliche Besprechung des Buches im Rambler und schrieb an Simpson: „Ich habe meine Hand bei seinem Vorwort mit im Spiele gehabt; es ist, glaube ich, die vollkommenste Sache, die ich jemals gelesen habe"; das ganze Buch sei voll des „lauteren Goldes". Döllinger war nun tatsächlich als Kritiker des weltlichen Papsttums, nicht der Päpste als solcher, aber der Kirchenstaatsregierung in Vergangenheit und Gegenwart, aufgetreten. Gewiß wollte er gerade durch seine Haltung den protestantischen Gegnern die Hoffnung nehmen, daß der Zusammenbruch des Kirchenstaates der Anfang vom Ende der päpstlich-kirchlichen Organisation des Katholizismus überhaupt sein werde. Aber er wünschte doch eher das Ende, als eine künstliche oder gar blutige Erhaltung des Kirchenstaates. Daran änderte seine Erklärung nichts, daß die Kirche schlechterdings eines unabhängigen, selbständigen Oberhauptes bedürfe, daß die Erhaltung oder Wiederherstellung der unabhängigen fürstlichen Herrschaft des Papstes die gemeinsame Angelegenheit der ganzen katholischen Christenheit sei. Die eifrigen Klerikalen klagten dennoch darüber, daß er in der Kirchenstaatspolitik innere liberale Zugeständnisse machen wollte. Die Aufdeckung der römischen Schäden hielt die Masse der Klerikalen für eine Impietät ohnegleichen im Dienste Cavours[109].

Selbst Acton hatte gegenüber Simpson bemerkt, es stünden Dinge in dem Buch, die jedes einzelne Haar sich sträuben ließen. Bei der Besprechung

---

[108] Theo Hieronimi, „Die Stellung der deutschen Katholiken zur deutschen Frage und zur Nationalitätenfrage" S. 8. Diplomarbeit der Deutschen Hochschule für Politik. (Maschinenschrift.) 1931.

[109] Vigener, a. a. O., S. 142—44.

aber hatte er noch bewußt ein gutes Stück von „ungemildertem Whiggismus" in das Buch hineininterpretiert, und hatte die Moral der Geschichte in einem eigenen Résumé gedeutet, indem er den Professor noch vollständiger „in die Sprache des Rambler übersetzte"[110].

Vielleicht darf man auf diese selbständige, zweckbewußte politische Haltung neben Döllinger, wie auf jene geistigen Reibungen und Erfahrungen mit Newman hinweisen, als den Ansatzpunkten für ein wachsendes Gefühl der Sonderstellung, das im Grunde für diesen katholischen Engländer schon mit der von England abgewandten deutschen Studienzeit in München begonnen hatte. Er selber sagt später darüber zu Gladstones Tochter: „Da ich in Cambridge abgewiesen und nach ausländischen Universitäten getrieben wurde, hatte ich niemals irgendwelche Altersgenossen, sondern verbrachte Jahre damit, nach Männern zu suchen, die weise genug seien, die Probleme zu lösen, die mich verwirrten — nicht in Religion oder Politik so sehr, als entlang der schwankenden Grenzlinie zwischen beiden. So war ich immer mit Männern verbunden, die eine Generation älter als ich waren, von denen die meisten — für mich — früh starben, und die mir alle die gleiche Moral einprägten: daß man sein Lernen und Denken für sich selbst leisten muß, ohne Abkürzungen zu erwarten oder sich auf andere zu verlassen. Und das führte zu der bewußten Distanzierung, der unliebenswürdigen Isolierung, der Furcht vor persönlichem Einfluß, die Sie mit Recht tadeln[111]."

Seine politisch-religiöse Haltung ist tatsächlich schon nach der Rückkehr aus Deutschland und bei Beginn seiner Tätigkeit als Leiter der Zeitschrift eine selbständige. Er schreibt damals dem Freund und Mitherausgeber: wie er ihm bereits gesagt habe, seien seine Studien hauptsächlich historischer Art gewesen, und das sei von großem Nutzen auch in politischen Dingen[112]. Den historischen Rahmen oder den geschichtlichen Hintergrund seines politischen Gedankensystems skizziert er dabei etwa in folgenden Hauptzügen:

Es hat nur *ein* politisches System gegeben, das mit der vollen Entwicklung und Wirkung der katholischen Prinzipien übereinstimmte, nämlich dasjenige, das die nordischen Barbaren, die das weströmische Reich zerstörten, aufrichteten. Denn der christliche Begriff von Gewissen verlangt gebieterisch ein entsprechendes Maß von persönlicher Freiheit. Die Kirche kann keine Regierungsart dulden, in der diese Freiheit nicht anerkannt wird. Sie ist der unversöhnliche Feind des Staatsdespotismus. Bei der Bildung der christlich-germanischen Staaten des Mittelalters hat sie aber entscheidend mitgewirkt. Die Art von Freiheit, die die Kirche für ihre Gläubigen verlangen muß, hat sie darum auch nur in den Staaten, die sie selbst mit-

110 Briefe 1, S. 198, 218, 239. 1861.
111 Briefe 1, S. 104/5. 1881.
112 Briefe 1, S. 6. 1858.

geschaffen hat, zu erlangen vermocht. Wirkliche Freiheit war in keinem Staat bekannt, der nicht durch die mittelalterliche Einwirkung der Kirche hindurchgegangen ist. Die politischen Vorteile des mittelalterlichen Systems sind aber auch umgekehrt von keiner Nation genossen worden, die ganz ohne germanische Elemente geblieben ist. Christentum und Germanentum haben sich so gerade im Zeichen der politischen Freiheit gegenseitig durchdrungen und gesteigert.

Überall, wo der Einfluß der damals vorherrschenden religiösen und politischen Gedanken nicht hingelangte, war die Folge die Entwicklung extremer Prinzipien, die in Asien so lange zu dauerndem Stillstand und in Amerika zu endlosen, unbesonnenen Veränderungen geführt haben. Nur in den Staaten germanischer Herkunft also ist *die* Art von Freiheit erreicht worden, die die Kirche „überall und zu jeder Zeit" verlangt. „Alle Freiheit aber besteht in der Wurzel in der Bewahrung einer inneren Sphäre, die von der Staatsmacht ausgenommen ist. Diese Ehrerbietung vor dem Gewissen ist der Kern aller bürgerlichen Freiheit und ist die Weise, in der das Christentum ihr gedient hat . . . Das heißt, die Freiheit ist aus der Unterscheidung (Trennung ist ein schlechtes Wort) von Kirche und Staat hervorgewachsen[113]."

In protestantischen Ländern und denjenigen katholischen Ländern, wo das Eigentum der Kirche beschlagnahmt wurde, mußte der Monarch eine neue Klasse zur Verwaltung des Kirchengutes ins Dasein rufen. Dies bedeutete den Ursprung (oder doch jedenfalls eine Verstärkung) der modernen Bürokratie, d. h. einer Klasse, die „dem Volk gegenüber unwiderstehlich, der Krone gegenüber aber nur ein Zubehör ist. Dies war der Schritt, durch den ein Verlust an kirchlicher Macht oder an Freiheit zum Absolutismus führte[114]." In der Neuzeit ist die absolute Monarchie in katholischen Ländern, nächst der Reformation, „der größte und furchtbarste Feind der Kirche" gewesen. In Frankreich, Spanien und Deutschland ist sie durch Gallikanismus, Inquisition, Josefinismus auf einen Zustand der Abhängigkeit herabgedrückt worden, der um so verhängnisvoller und beklagenswerter ist, als „der Klerus oft ein Mittel zu seiner Aufrechterhaltung" gewesen ist.

„Alle diese Phänomene waren einfach eine Anpassung des Katholizismus an ein politisches System, das mit seiner Integrität unvereinbar ist; ein Kunstmittel, um die Kirche den Ansprüchen der absoluten Regierung anzupassen." So ist die Kirche am heutigen Tage sogar freier unter protestantischen als unter katholischen Regierungen, freier in Preußen oder England als in Frankreich oder Piemont. Die Kirche aber hat sich schon früher für gewöhnlich mit *den* politischen Elementen verbündet, die jeweils „nicht genügend repräsentiert" waren, um das „vorherrschende Prinzip zu mäßi-

[113] Briefe 1, S. 254. 1862.
[114] Briefe 1, S. 253. 1862.

gen". Man könnte also meinen, daß *die* Art von Regierung, in der man sich alle diese Elemente und Prinzipien kombiniert denkt, der Kirche besonders gemäß sein müsse, also die sogenannte konstitutionelle Regierung. In der Praxis ist das aber nur zu oft ein Trugschluß; in katholischen Ländern, wie Piemont und Spanien, „hat auch die Verfassung nur dazu gedient, die Kirche zu berauben, zu bedrücken und zu beleidigen[115]".

„Nicht auf die Resultate der politischen Entwicklung der letzten drei Jahrhunderte kann darum die Kirche ihr Vertrauen setzen. Was die Kirche braucht, ist die Freiheit für Korporationen und deren gesetzlich zugestandene Selbstverwaltung[116]." Die Überreste dieser Freiheitsrechte des alten Staatensystems sind aber überall vor der wachsenden Staatsallmacht im Schwinden begriffen; doch sie können noch „auf verschiedenen Stufen des Verfalls" in jedem Staate gefunden werden, der aus der mittelalterlichen Kultur hervorgewachsen ist. Am reichlichsten aber bestehen sie fraglos noch in *England.* Denn — so fährt Acton fort — „trotz seines Abfalls vom Katholizismus hat kein anderes Land so rein den Begriff von Freiheit bewahrt, der der Religion in Europa ihre Macht gab, während katholische Nationen viel weitgehender mit jenen politischen Traditionen gebrochen haben, ohne die die Tätigkeit der Kirche gehemmt ist".

England hat die katholischen Formen in seiner Staatskirche mehr erhalten, als irgendeine andere protestantische Nation, und den „katholischen Geist" in seinen politischen Institutionen mehr als irgendeine katholische Nation. „Der Fortschritt der englischen Verfassung bedeutete den Aufbau eines Werkes des katholischen Zeitalters, und zwar auf Grund der Prinzipien, die allen Nationen germanischen Stammes gemeinsam waren." Die übrige Christenheit droht durch das völlige Verschwinden dieser Freiheitsgrundlagen in einem „Zustand ununterbrochener fruchtloser Revolution" zu verharren. Die liberalen Regierungen auf dem Kontinent aber „haben nur das, was an unseren Institutionen wertlos ist, nachgemacht. Der politische Charakter Englands hat mit ihnen kaum mehr Ähnlichkeit als mit dem abergläubischen Despotismus des Ostens, oder mit der analogen Tyrannei, die im fernen Westen den Namen der Freiheit verhöhnt[117]."

Gewiß, auch für die englische Verfassung droht eine Gefahr eben aus dem Vergessen jener christlichen Gedanken, von denen sie ursprünglich inspiriert war. „Man sollte meinen, daß es die religiöse sowohl wie die politische Pflicht der Katholiken ist, sich zu bemühen, diese Gefahr abzuwenden, und die einzige Verfassung, die irgendwelche Ähnlichkeit mit der der katholischen Zeiten hat, und die Prinzipien, die in England beinahe ebenso vollständig vergessen sind, wie sie im Auslande mißverstanden wer-

---

115 I, S. 207.

116 Briefe 1, S. 221—222. 1861.

117 I, S. 204, 207, 210. 1858.

den, gegen die Angriffe der Radikalen und die Verachtung der Torys zu verteidigen[118]."

Hiermit berührt Acton die Einbruchsstelle in den Spannungsbereich der für ihn aktuellen politischen Entscheidungskämpfe und fortdauernden Gefahren. Schroff wendet er sich gegen die revolutionäre Lehre der Volkssouveränität und gegen ihre Aufnahme durch „entartete Whigs und Torys", deren Prophet Canning gewesen sei. Unzweifelhaft sei jetzt diese neue Theorie vorherrschend in der öffentlichen Meinung und der Politik Englands, „und wird wahrscheinlich vorherrschen, bis eine große nationale Gefahr in uns einen Horror vor Doktrinen erweckt hat, durch die unsere Unabhängigkeit und Freiheit gefährdet werden . . . Es bleibt unsere Aufgabe, an das öffentliche Recht[119] zu appellieren, das unserem gesamten politischen System zugrunde liegt, und unser Äußerstes zu tun, um diese Prinzipien wieder zu beleben, die der stärkste Schutz sind für Englands eigene Größe, sowohl wie für die weltliche Macht des Papstes"[120].

Damit schließt sich der oben angedeutete Kreis der großen geschichtlichen Beweisführung, und Acton gewinnt die Ausgangsposition für seine Verteidigung auch der Rechte des Papsttums. Der Koinzidenzpunkt für den „wahren Begriff eines christlichen Staates" und den „wahren latenten Begriff der Verfassung" ist erreicht. Aus dem errungenen „einzigartigen Ruhepunkt" entrollt sich „ein vollständiges Ganzes von Prinzipien" zur Führung der englischen Katholiken, und die Verteidigung selbst des Kirchenstaates kann nun wirklich „auf die gleichen Grundlagen verlegt werden, auf denen der Angriff beruht", nämlich zugleich auf die Religion und die Politik.

Freilich, auch der genannte skeptische Einwand Actons wird verständlich, „aber wer besitzt politische Bildung genug, um das zu begreifen"[121]?

„Ich fürchte", bemerkte Acton selbst in einem Brief an Simpson, „die Politik meines Artikels ist sehr altmodisch. Ich habe mich niemals so antiquiert konservativ gemacht, so «Burkeanisch» wie hier. Ich weiß nicht, ob Sie mit mir einverstanden sein werden. Wir müssen festen Boden unter unseren Füßen haben; ich erinnere mich, wie Sie einmal unter Anspielung auf meine Österreicherei sagten, daß es nicht anginge, sich an ein sinkendes Schiff zu klammern. Ich fürchte, ich bin ein Anhänger sinkender Schiffe, und ich kenne keines, das gerade jetzt offensichtlicher im Sinken ist, als das St. Peters[122]."

118 I, S. 209.

119 „The public law", die Verfassung oder das Recht, das aus dem Geist des germanischen common law erwachsen ist, im Gegensatz zum staatsabsolutistischen römischen Recht.

120 A. J. 1860. S. 153—154.

121 Briefe 1, S. 113. 1859.

122 Briefe 1, S. 113. 1859.

Acton war keineswegs blind gegen die inneren Schäden des Kirchenstaates. Mit rücksichtsloser Offenheit legte er sie bloß; eine Frömmigkeit, die sie verheimlichte oder beschönigte, führte nach seiner Überzeugung zu Immoralität, und die Ergebenheit gegenüber dem Papst führte dann weg von Gott[123]. Aber eine Reform hielt er nicht für unmöglich. Freilich nicht nach französischem Muster. Nichts war ihm verhaßter als das politische System des zweiten Kaiserreiches und des „neuen Konstantin" Napoleons III. Die beiden Bonapartes haben mit Pippin und Karl dem Großen nach Actons Urteil „ungefähr so viel gemeinsam wie der Wolf und der Fuchs mit dem Löwen"[124]. Gerade auch im Hinblick auf das französische Übergewicht in Italien stellte Acton als Richtlinien für die internationale Lösung der römischen Frage zwei Punkte fest. Erstens: die Katholiken müssen eine Garantie für die vollkommene Freiheit des Heiligen Stuhles in seiner Verbindung mit ihnen haben, zweitens: die Staatsmänner müssen eine Garantie dafür haben, daß keine der großen Mächte einen ausschließlichen oder überwiegenden Einfluß auf die päpstliche Politik bekommt[125].

Das protestantische England sei jetzt freilich entzückt von der italienischen Politik der Selbstbefreiung und Emanzipation, obwohl sie unter der verdächtigen Patronage des Despoten von Frankreich durchgeführt werde[126]. Acton aber betrachtete den Einbruch Napoleons III. in die Lombardei als ungerechtfertigt und sah in der piemontesischen Unifizierungspolitik eine Gefahr nicht nur für die Kirche, sondern vor allem für die Freiheit, da er ja überhaupt in der Idee des omnipotenten nationalen Einheitsstaates eine Überspannung des demokratischen wie des zentralistisch-staatlichen Prinzips fürchtete.

Immer wieder, und so auch hier gegenüber den neu aufstrebenden Nationalstaaten, wendet er sich gegen die äußerliche Auffassung, daß freiheitliche Institutionen in der Art des *Konstitutionalismus* schon Freiheit verbürgten. Man muß sich darüber im klaren sein, daß solche Formen noch nicht den Staatsabsolutismus verhindern können, andernfalls, warnt Acton, wird man ständig durch Formen dazu verführt werden, die Substanz zu übersehen, Redefreiheit mit der Freiheit des Handelns zu verwechseln, oder zu glauben, daß das Recht Majoritäten gegenüber sicherer sei als gegenüber Tyrannen. Die *englische Verfassung* war seiner Überzeugung nach ein Teil des nationalen Wesens und unübertragbar; fremden Staatsmännern kann sie nur generell Liebe zum Dauernden, zu Tradition und Volkscharakter lehren.

123 I, S. 315. November 1861, „Döllinger on the temporal power". Hier folgt er ganz den Ideen Döllingers.

124 A. Mai 1860, S. 27.

125 A. Jan. 1862. Vol. VI, S. 266. „The Christian Church and Society in 1861 by F. Guizot". (London: Bentley 1861.)

126 A. 7. Mai 1860, S. 27.

Bei Frankreich und England aber handelt es sich um den Unterschied zwischen einer Gesellschaft, die durch Revolution fortschreitet, und einem Staat, der durch Reformen fortschreitet. „England und Österreich repräsentieren zwei verschiedene Zeitalter (!). England und Frankreich repräsentieren zwei verschiedene Zivilisationen[127]." Aus dieser „Unübertragbarkeit" der englischen *Verfassung* folgt aber für Acton nicht die Unmöglichkeit, eine wahre politische *Lehre* mit dem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit aufzufinden. Im Gegenteil! Die Schwäche der katholischen Kirche gegenüber der französischen Revolution beruhte gerade auf dem „Fehlen einer gesunden politischen Lehre". (Das galt noch für die Zeit der Restauration, denn Consalvi „verstand nicht, was wir Konservatismus nennen würden. Wie alle Reaktionäre hatte er etwas vom Gegenrevolutionär an sich[128].")

Acton weist den Freund wiederholt auf *Tocqueville* hin, der weit mehr, als die Leute auf den ersten Blick vermuten, in Opposition zu modernen populären Ideen stehe; er nähme ungefähr die Stellung ein, die *Burke* gegenüber seinen Landsleuten eingenommen habe, „minus" der Größe und Weite von dessen Geist, aber „plus" viel kühlerer Beobachtung. Tocqueville, so stellt Acton mit Befriedigung fest, zeige, daß das moderne Frankreich sich zwar zur Freiheit bekenne, aber dabei doch nur die schlimmsten Übel des ancien regime übertreibe, nämlich Staatsabsolutismus und das Fehlen von Selbstverwaltung. „Sein Buch ist tatsächlich ein Protest gegen alles, was das moderne Europa in den lateinischen Ländern inspiriert[129]."

Auch Napoleon III. — das stellte Acton schon damals hellsichtig fest — ist nicht fähig gewesen, den Konsequenzen der Revolution zu entrinnen, durch die er seine Macht besitzt. Der italienische Krieg war, so drückt er es etwas überspitzt aus, ein Akt in der Ausführung eines Planes, dessen Ziel die Ausrottung der katholischen Kirche ist. Österreich war das erste Ziel des Angriffs, der auf den Kirchenstaat gerichtet war, denn es war das erste Außenwerk der päpstlichen Macht. Die Staaten, die der revolutionären Bewegung gegen die Kirche beistanden, vereinigten sich gegen den Staat, der mit Hilfe der Kirche die Revolution bekämpfte. Nicht daß Acton seine „Österreicherei" bis zur Kritiklosigkeit gegen die inneren Schwächen und Fehler der österreichischen Politik getrieben hätte. Er sah hier mit einer geradezu prophetischen Klarheit, wie seine damaligen politischen Aufsätze und Briefe bekunden, und er suchte sich auch aufs beste zu informieren.

---

127 A. Dez. 1858, S. 421 ff. u. A. Juli 1860, S. 397.

128 A. Sept. 1860, S. 290 ff. „National Defence". Nicht nur Napoleon ist ihm der Gegner, sondern der französische militärische Geist überhaupt, der auf einen solchen Herrscher immer hintendiere. Daher auch „die Stärke der populären Antipathien in den beiden Ländern".

129 Briefe 1, S. 219, 229. — 1861 dazu die kritische Bemerkung: seine historische Induktion sei spärlich und das führe ihn dahin, „to mistake the progress of society".

Wie denn überhaupt neben der römischen Frage in seinen Briefen an Simpson die österreichische und deutsche Frage eine sehr wichtige Stelle einnimmt — wie in anderem Zusammenhang dargestellt werden soll.

Das hier wesentliche Grundmotiv, das über die Stellung Actons entschied, war *„die wahre Anschauung über den Ursprung und die Natur des Staates;* die einzige, die sich nicht unvermeidlich der revolutionären Logik fügen muß. Diese wahre Staatsanschauung anerkennt in dem Staate den gleichen göttlichen Ursprung und die gleichen Zwecke wie in der Kirche, und hält dafür, daß er ebensosehr zur primitiven Essenz einer Nation gehört wie ihre Sprache, und daß er die Menschen durch ein moralisches Band (nicht wie die Familie und Gesellschaft durch ein natürliches und sinnliches Band) verknüpft . . . In einem solchen Staat gehört Patriotismus zu den christlichen Tugenden[130]."

Eine patriotische Lösung der römischen und der italienischen Frage wird von Acton in Gegensatz gestellt gegen den revolutionären, alle Verträge und Rechte mißachtenden Nationalismus Cavours. Aber er sieht sehr wohl das Dilemma. Voraussetzung eines gesamt-italienischen föderativen Zusammenschlusses — in dem auch der Kirchenstaat seinen Platz haben konnte — wäre eine patriotische Reformpolitik in Rom gewesen. Nach jenem kurzen, zu unvermitteltem und bald gescheitertem Versuch von 1848 folgte nicht nur eine isolierende Reaktion, sondern auch die für alles italienische Empfinden unpatriotische Anlehnung an die französische Okkupation. Acton hat im Rambler aufs deutlichste davor gewarnt. „Durch ein zu ausschließliches Sich-Verlassen auf fremde Bajonette hat die orthodoxe Partei den Geist des Patriotismus tief verwundet"; sie werde mit Gewißheit einen Rückschlag zu erleiden haben, den sie selbst provoziert habe. „Nichts kann verhängnisvoller sein als die Scheidung zwischen italienischer Religion und italienischem Patriotismus, die vorwärtsgetrieben worden ist durch eine unselige Verkettung von Umständen, seitdem die Reaktion gegen die erste Reihe von Reformen des gegenwärtigen Papstes einsetzte[131]."

Es ist verständlich, daß Acton nichts unerträglicher war als der Gedanke einer französischen Schutzherrschaft über die Kirche. Dann war es immer noch besser, der Heilige Vater verließ Rom und floh nach Deutschland. Offen trat Acton für diese letzte Zuflucht ein. Im Geiste sah er schon den Papst in der unvergleichlichen Residenz zu Würzburg seinen Sitz nehmen und durch seine bloße Gegenwart im Grenzlande der beiden Religionen die Wiedervereinigung der deutschen Protestanten mit der Mutterkirche voll-

---

130 A. März 1860. Vol. II, S. 397 „Lectures on ancient and modern history" by James Burton Robertson.

131 A. Nov. 1860. Vol. IV. S. 126—127 „The Tirolies Patriots 1809" by the author of „Du Gueselin".

bringen[132]. Seit dem Zug Garibaldis gegen Sizilien im Sommer 1860 konnte Acton nicht mehr glauben, daß die weltliche Regierung des Papstes in Rom irgendeine Zukunft vor sich habe. Er war auf einen großen Wandel vorbereitet. Schon in seinem Aufsatz über die römische Frage vom vorangegangenen Winter schrieb Acton über den Kirchenstaat: „Er ist nicht absolut wesentlich für die Natur und die Zwecke der Kirche, und indem die Welt von ihren Ideen durchdrungen wird, wird die Notwendigkeit einer weltlichen Macht wahrscheinlich verschwinden. Er ist ihr Schutz gegen den Staat und ein Monument ihres unvollkommenen Sieges über die Ideen der äußeren Welt."

Es war nicht anders zu erwarten, als daß diese Erklärung von ultramontaner Seite mit tiefem Mißtrauen aufgenommen wurde. Newman stand der Auffassung Actons sehr nah, aber er schwieg, und Acton sah sich auch hier wieder in bedrängender Isolierung. Doch ließ er sich dadurch nicht beirren. „Die Zeit kann nicht fern sein", schrieb er im Oktober 1861 an Simpson, „wenn die große Quelle der Feindseligkeit gegen uns, die römische Frage, für einige Zeit in einer Weise gelöst sein wird, die eine Bestätigung unserer Ansichten sein wird. Dann wird der Streit zwischen uns und der römischen Partei kein Interesse haben, denn wir werden so eifrig wie irgend jemand sein in der Unterstützung des enteigneten und flüchtigen Papstes. Wenn er sich auf der anderen Seite auf Bedingungen einläßt . . ., so werden wir, vermute ich, entdecken, daß wir päpstlicher als der Papst sind, und werden die Kirche gegen einen sündhaften Bund zwischen Antonelli und den Piemontesen verteidigen[133]."

War der Papst erst in Bayern, so blieb zwar noch, meinte Acton, der Antagonismus auf Grund der Freiheit wissenschaftlicher Forschung, aber ein deutsches Exil würde auch darin bald eine Änderung bewirken.

Eine rechtliche Sicherstellung der Unabhängigkeit der Kirche, auch ohne Kirchenstaat, hielt Acton grundsätzlich für möglich, wie überhaupt ein reibungsloses Nebeneinander von Kirche und Staat. In seiner Antwort an Kardinal Wiseman im August 1862 heißt es: „Die politische Wissenschaft kann die Freiheit der Kirche auf Prinzipien begründen, die so sicher und untrüglich sind, daß intelligente und uneigennützige Protestanten sie akzeptieren werden[134]."

Die Grundgesinnung dieser politischen Lehre und den ganzen Sinn seines Kampfes faßt er in einem Wort an den Freund wie in einem Brennspiegel zusammen: „In der Politik wie in der Wissenschaft braucht die Kirche nicht ihre eigenen Zwecke zu verfolgen. Sie wird sie erreichen, wenn

---

[132] Briefe 1, S. XX. 152, Dez. 1860.
[133] Briefe 1, S. 217.
[134] I, 456.

sie die Förderung der Zwecke der Wissenschaft ermutigt, das heißt die Wahrheit, und die des Staates ermutigt, das heißt die Freiheit." —

In diesem Geiste grenzt Acton die Sphäre der Kirche gegenüber der des Staates ab.

„Auf den Worten Christi, nicht auf den Gaben Konstantins" soll die Kirche beruhen, denn sie ist nicht eine Hilfsmacht des Staates, „der vielmehr der Kirche bedarf", und die Stärke der Kirche liegt gerade in ihrer inneren Unabhängigkeit. Eine freie Kirche aber schließt eine freie Nation in sich, auch gegenüber dem Staat. Die Kirche hat — auch gegen die Regierungen — den Geist persönlicher Würde und Unabhängigkeit wach zu halten, „ohne den der religiöse wie der politische Charakter der Menschen in gleicher Weise degradiert sind[135]."

Dies sind einige der Grundaxiome, mit denen Acton schon in einem seiner ersten Beiträge zum Rambler, seine Auffassung absteckt, die er dann immer eingehender und zusammenhängender ausführt, bis zu der grandiosen und paradoxen Konzeption eines liberalen Ultramontanismus, mit der er 1863 in der Home and Foreign Review hervortritt. Hier war der Kulminationspunkt erreicht auf der Bahn dieser Jugendjahre gläubigen Kampfes. Der enthusiastische Ritter der Kirche hatte sein Wappenschild erhoben, auf dem die Symbole der Wissenschaft, der Freiheit, des Katholizismus zu leuchtender Einheit verschmolzen.

2. *Die Welt der Wirklichkeit*

In diesem Augenblick sagte der Vatikan sich von ihm und seiner Sache los. Im Dezember 1863[136] richtete Pius IX. einen Brief an den Erzbischof von München über den Münchener Kongreß katholischer Gelehrter, der unter Döllingers Vorsitz im gleichen Jahre stattgefunden hatte; auch Acton war dort gewesen und hatte ausführlich an die Home and Foreign Review berichtet. Der Brief des Papstes sprach sich mit unzweideutigem Nachdruck gegen die wissenschaftlichen Prinzipien aus, die Döllinger repräsentiert hatte, und für die Acton seit fünf Jahren öffentlich eingetreten war. Er war sich sofort im klaren, daß damit das Ende für die Zeitschrift gekommen war.

Sowie er am Abend des 8. März 1864 von dem Brief des Papstes erfuhr, schrieb er an Simpson: dies mache es ihm unmöglich, künftig mit gutem Gewissen die Home and Foreign Review fortzuführen; sie würde ihre Identität verlieren, wenn sie die Auffassung des Papstes akzeptiere; wenn sie

---

[135] A. Dez. 1858, S. 421 ff.

[136] Also ein Jahr vor dem Syllabus vom 8. Dezember 1864, jenem Verzeichnis von 80 Irrlehren durch Pius IX.

aber diese verwerfe, so würde sie nicht lange der Verdammung entgehen können und dann nicht mehr in wirksamer Weise die wahre katholische Meinung vertreten. „In beiden Fällen, denke ich, verwirkt die Zeitschrift den Grund ihrer Existenz. Sie kann nicht ihre Traditionen opfern, oder ihren repräsentativen Charakter aufgeben[137]."

„Konflikte mit Rom" hieß der umfangreiche Aufsatz, mit dem Acton seine Zeitschrift schloß und von seinen Lesern Abschied nahm[138]. „Kein Katholik", heißt es am Schluß, „kann ohne Besorgnis das Unheil erwägen, das durch ein katholisches Journal verursacht würde, welches beständig daran arbeitete, dem veröffentlichten Willen des Heiligen Stuhles zu widerstreiten, und welches fortgesetzt seine Autorität verschmähte. Die Leiter dieser Zeitschrift weigern sich, die Verantwortung für eine solche Haltung auf sich zu nehmen . . . Es besteht kein Mangel an periodischen Publikationen, welche die Wissenschaft, getrennt von Religion, oder die Religion, getrennt von Wissenschaft, darstellen. Das unterscheidende Merkmal der Home and Foreign Review ist es gewesen, daß sie versucht hat, beide in Verbindung zu zeigen und das Interesse, das man ihren Ansichten entgegengebracht hat, ging von ihrem Anspruch aus: den echten Geist der Kirche in ihrer Beziehung zum Intellekt getreuer auszudrücken, als es selbst die Stimme der kirchlichen Autorität tue. Ihr Zweck ist es gewesen, . . . die wirkliche Freundschaft und Sympathie zwischen den Methoden der Wissenschaft und den Methoden, die die Kirche anwendet, aufzuzeigen. Diese Freundschaft und Sympathie zuzugeben, weigern sich die Feinde der Kirche, und ihre Freunde haben nicht gelernt, sie zu erfassen. Seit langem von einem großen Teil unseres Episkopatas geleugnet, sind sie jetzt durch den Heiligen Stuhl verworfen worden. . . Ich will nicht einen Konflikt herausfordern, der nur die Welt zu dem Glauben verführen würde, daß die Religion nicht mit all dem in Harmonie gebracht werden könne, was recht und wahr ist in dem Fortschritt des gegenwärtigen Zeitalters. Sondern ich will das Dasein der Zeitschrift der Verteidigung ihrer Prinzipien opfern, damit ich den Gehorsam, der der legitimen kirchlichen Autorität zukommt, verbinden kann mit einer gleich gewissenhaften Aufrechterhaltung der berechtigten und notwendigen Freiheit des Denkens. . . Den Nicht-Katholiken, die die Zeitschrift dahingebracht hat, weniger streng von der Kirche zu denken oder den Katholiken, die durch sie stärker mit der Kirche verknüpft worden sind, allen diesen möchte ich sagen, daß die Prinzipien, die sie hochgehalten hat, nicht mit ihr sterben, sondern ihre vorbestimmten Fürsprecher finden und triumphieren werden, wenn die Zeit dafür gekommen ist. Seit dem Beginn der Kirche ist es ein Gesetz ihrer Natur gewesen, daß die Wahr-

---

137 Briefe 1, 317.
138 I, 461—491, April 1864.

heiten, die sich am Ende als die legitimen Erzeugnisse ihrer Lehre erwiesen, ihren langsamen Aufstieg zu machen hatten durch eine Phalanx von feindlichen Gewohnheiten und Traditionen, und errettet werden mußten nicht nur vor offenen Feinden, sondern auch vor Freundeshänden, die nicht würdig waren, sie zu verteidigen. . . Wenn der Geist der Home and Foreign Review diejenigen, deren Sympathie sie genoß, wirklich beseelt, so werden weder deren Prinzipien, noch deren Vertrauen, noch deren Hoffnungen durch ihr Erlöschen erschüttert werden. Sie war nur eine teilweise und vorübergehende Verkörperung einer unsterblichen Idee — der schwache Widerschein eines Lichtes, das noch immer lebt und brennt in den Herzen der schweigenden Denker der Kirche[139]."

Mit Erschütterung im Herzen legte Acton die selbstgeschmiedete Waffe nieder. Ein Lebensabschnitt schloß sich hinter dem Dreißigjährigen. —

Auch sonst trat eine tiefeinschneidende Cäsur in sein Leben ein. Weniger wichtig war dabei das Ende seiner Zugehörigkeit zum Parlament — es fehlte bei der Neuwahl eine Stimme zur Majorität. Sir John Acton war im Parlament ein stummer Beobachter dieser „edelsten Versammlung" gewesen. Für Palmerston empfand er weder Bewunderung noch Achtung. „Palmerston wird geduldet, weil er heiter ist und keinen Stolz verletzt und weil er alt ist und keinen Neid erregt. Die Opposition hat ihn gern und betrachtet ihn als konservativ. Er paßt zu den schlechten konservativen Instinkten, ebenso wie er die Sünden der Liberalen adoptiert, und ist stark, weil er Unrecht hat (and is strong because he is wrong)[140]." Ein Wort von echtester Prägung in seiner knappen antithetischen Art und für seine ganze Urteilsweise bezeichnend; charakteristisch auch für den Rigorismus der Forderungen, die er an die eigene Partei stellt, und für den unbestechlichen Scharfblick des politischen Ethikers, der sich von dem patriotischen Nimbus, der den alten britischen Löwen Palmerston umstrahlte, nicht blenden läßt; doch es verrät vielleicht auch den Grund, warum Atcon feststellen mußte: „No one agrees with me and I agree with no one."

Aber auch auf dem Gebiet der außerenglischen Politik traten Ereignisse ein, die in Acton das Gefühl der Isolierung und des Besiegtseins steigern mußten und die ihn vielleicht noch tiefer trafen als alles andere Verlorene, weil ihnen der Charakter des Unwiederbringlichen anhaftete. Denn es fiel nun die Entscheidung im amerikanischen Sezessionskrieg, den er mit leidendenschaftlicher Parteinahme verfolgt hatte. Im Bürgerkrieg der Vereinigten Staaten ging es für Acton nicht in erster Linie um die Sklavenfrage. Gewiß die Sklavenfrage war die „causa sine qua non", aber sie war nicht der unmittelbare Anlaß zum Sezessionskriege, der ja seinen Namen von dem An-

139 I, S. 488—91.

140 Briefe I, S. 265, 1862.

spruch der Südstaaten, aus der Union ausscheiden zu dürfen, erhielt. Es ging um die Souveränitätsrechte der Einzelstaaten. Und diesen Anspruch auf staatliches Eigenleben zu brechen, war das Ziel des Nordens; die Nordstaaten vertraten das Recht der zentralen Legislative: für alle Staaten bindende Gesetze zu geben, die durch kein noch so vitales Sonderrecht eines Einzelstaates gebrochen werden dürften; sie vertraten in Actons Augen den Staatsabsolutismus in der Form der zentralisierten Demokratie.

Die soziale Freiheit der Sklaven erhoffte Acton auch von einer weise geleiteten Politik der Südstaaten; die politische Freiheit des amerikanischen Volkes aber beruhte ihm auf der Teilung der Gewalt. Darum war Acton Föderalist, darum haßte er die alles verschlingende Autokratie des demokratischen Einheitsstaates mit seiner uneingeschränkten, revolutionären Gewalt der Majorität. „Der Norden hat die Doktrinen der Demokratie benutzt, um die Selbstverwaltung zu zerstören. Der Süden wandte das Prinzip bedingungsweiser Föderation an zur Heilung der Übel und zur Verbesserung der Irrtümer einer falschen Auslegung der Demokratie[141].“ „Es ist einfach die verfälschte Demokratie der französischen Revolution, welche die Union zerstört hat, indem sie die Überreste englischer Traditionen und Institutionen zersetzte[142].“

Ein Jahr nach dem Zusammenbruch der Südstaaten empfing Acton einen Brief des großen Besiegten. General Lee schrieb ihm seinen Dank. Jeder wahre Amerikaner müsse sich Acton verpflichtet fühlen für seine Bemühungen, die Meinung richtig zu lenken. Noch immer glaube er, daß die Aufrechterhaltung der den Einzelstaaten und ihrer Bevölkerung vorbehaltenen Rechte wesentlich sei für das Gleichgewicht und die Stabilität des Gesamtstaates und eine Sicherung bedeute für die Fortführung einer freien Regierung. Dagegen werde der zu einer umfassenden Republik verfestigte Staat mit Sicherheit nach außen aggressiv und nach innen despotisch sein. Lee spricht hier noch einmal für das Recht jedes Staates, die Begrenzung des Stimmrechts für sich selbst zu bestimmen. Die Austilgung der Sklaverei sei, wenn auch auf andere Weise, längst von den Südstaaten erstrebt und ernstlich gewünscht worden. Mit anderen Worten: Lee wie Acton waren hier Verfechter einer klaren Rassenpolitik unter Ausschluß des Negerstimmrechts, aber mit Erteilung sozialer Rechte.

Acton war sich über alles, was hier auf dem Spiele stand, nur zu klar gewesen. Es ging ihm um die höchsten politischen Werte. Der Zusammenbruch der Südstaaten bei der Übergabe ihres genialen Generals — April 1865 — hat ihm, wie er es selber ausdrückt, fast das Herz gebrochen.

Nie hat er ganz diesen betäubenden Schlag verwunden. Als zwanzig Jahre

141 II, S. 142, 1866.
142 A. Mai 1861, S. 61.

später die Home Rule-Bill Gladstones verworfen wurde, äußerte Acton: Wenn ich fähig wäre zu leiden, so würde ich jetzt leiden wie noch nie in meinem Leben. Seit der Übergabe der Armee General Lees besitze ich aber nicht mehr das Vermögen zu leiden. Damals war mein Schmerz so tief, daß ich von da an, glaube ich, ohne die Fähigkeit geblieben bin, in politischen Dingen zu fühlen[143]."

Doch diese leidenschaftliche Parteinahme für die englischen Ideen föderalistischer Selbstverwaltung gegen den demokratisch zentralistischen „Staatsabsolutismus" der amerikanischen Nordstaaten brachte ihm — die Freundschaft Gladstones. Als zu Beginn des Sezessionskrieges 1861 jener Artikel im Rambler erschienen war, schrieb der um fünfundzwanzig Jahre ältere Staatsmann an den siebenundzwanzigjährigen Verfasser: „Mein lieber Sir John Acton, ich habe Ihren wertvollen und bemerkenswerten Aufsatz gelesen, seine politischen Prinzipien begrüße ich von Herzen, seinen Reichtum an wissenschaftlicher Forschung und Gelehrsamkeit bewundere ich, und seine ganze Atmosphäre, wenn ich so sagen darf, ist die, die ich zu atmen begehre[144]."

Seitdem war das Verhältnis Actons zu seinem politischen Führer ein freundschaftliches geworden, wenn auch der jüngere dem älteren und immer mehr bewunderten Manne stets mit den deutlichen Zeichen der Ehrfurcht begegnete. Im Dezember 1866 reisten beide zusammen in Italien, und Acton führte Gladstone durch die archivalischen Schätze von Monte Cassino, ein Vorgang von fast symbolischer Bedeutung[145].

Inzwischen war im Jahre der Kapitulation General Lees, 1865, die Vermählung Actons mit einer bayerischen Nichte seiner Mutter, der Gräfin Marie Arco-Valley, erfolgt, die er schon in seinen Münchener Studienjahren kennen und lieben gelernt hatte. Man hört über das Familienleben Actons auch später so gut wie nichts, und die zugänglichen Papiere wahren hierüber eine mehr als englische Diskretion. Bekannt ist nur, daß Lady Acton an den besonderen geistigen Interessen ihres Gatten keinen unmittelbaren Anteil nahm. Aber seine innigen menschlichen und persönlichen Beziehungen zu Deutschland konnten durch diese mit mehreren Kindern gesegnete Ehe nur noch gesteigert werden. Der Landsitz seiner Frau in Tegernsee wurde von nun an zum fast regelmäßigen Sommeraufenthalt Actons, wo er unter seinen Gästen bald nicht nur „seinen Professor", sondern auch Gladstone begrüßen wird[146].

---

143 The Independent Review, April 1904. S. 376 Lord Acton at Cambridge. By John Pollock.

144 Briefe 3, S. 158.

145 Dictionary of National Biography, Second Supplement, Vol. I, 1912, S. 9, J. N. Figgis.

146 Der Enkel Lord Actons studierte vor kurzem an der Universität Cambridge Landwirtschaft. Sein früh verstorbener Vater war Diplomat.

In den folgenden Jahren begann ein neuer Abschnitt in der literarischen Produktion Actons, und zugleich wird eine Veränderung in seiner Haltung sichtbar. Das Ideal eines unbestechlichen, nur durch die höchsten wissenschaftlichen und ethischen Maßstäbe bestimmten Urteils, hatte auch bis dahin Acton vor der Seele gestanden. Aber diese Verteidigung wissenschaftlicher Sachlichkeit war verbunden gewesen mit einer enthusiastischen Verfechtung der kirchlichen Wahrheiten und der Sache des Katholizismus, wenn auch nicht immer der seiner Hierarchie. Von jetzt an wird eine gewisse Ernüchterung und Distanzierung unverkennbar.

Die neue, wissenschaftlich-politische Zeitschrift, an deren Gründung und Leitung Acton 1867 teilnahm, „The Chronicle", ist ein Ausdruck dieser neuen, strengeren Haltung. Wohl wirkten die meisten der Mitarbeiter der „Home and Foreign Review" auch bei dieser Wochenschrift mit, in erster Linie Simpson, aber sie sollte nicht das Organ irgendeiner religiösen Partei sein. Viele der Mitarbeiter waren Nichtkatholiken, und es wurde als das Ziel der „Chronicle" bezeichnet, „gemeinsam mit einer großen Anzahl von Protestanten unabhängige Forschungen in Politik, Literatur, Naturwissenschaft, Kunst usw. zu betreiben." Es war der besondere Interessenkreis und die Art der Fragestellung, die auch dieser Zeitschrift einen katholischen und liberalen Charakter gaben. Die Unterstützung der liberalen Partei und der Person Gladstones wurde in ihr Programm aufgenommen; Acton schlug vor, mit einer Serie scharfer Artikel zu beginnen über die Notwendigkeit von Reformen und über Irrtümer und Mißbräuche im Staat, in der Verwaltung der abhängigen Gebiete, Irlands, in Armee und Flotte, im Strafgesetz, Armengesetz, Gefängnisgesetz, in lokaler Selbstverwaltung, kirchlichen Fragen usw.[147]. Die irische und römische Frage sollten mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt werden. Darum wurden auch auswärtige Angelegenheiten vor allem berücksichtigt und die literarische Übersicht so kosmopolitisch gestaltet, wie es schon bei den früheren Zeitschriften der Fall gewesen war. In diesen beiden Punkten war es besonders Acton, der dem „Chronicle" die wertvollsten Dienste leistete durch seine Beiträge und indem er wissenschaftliche Mitarbeiter auf dem Kontinent warb. Besonders deutsche Gelehrte wollte er zur Mitarbeit auffordern[148].

---

[147] Briefe 1, S. 329, 17. Okt. 1866.

[148] They are all sure to be flattered at being aprecciated and sollicited by an english review.

Briefe 1, S. 343—344. 11. III. 1867: Für die Besprechung von Büchern über mittelalterliche Geschichte wünschte er vor allem Wattenbach und Ficker zu gewinnen. *Wattenbach* sei wegen seines literarischen und bibliographischen Wissens und seines Könnens im Edieren „and for his perfect fairness" wertvoll. *Ficker* habe eine ungewöhnliche Arbeitskraft und tue auch die langweiligen Dinge der historischen Forschung gerne, zwar schreibe er nicht gut, doch gehöre er entschieden in den ersten Rang der Gelehrten — und sei einer von denen, die kaum je einen Fehler machen.

Acton war durch seine Reisen und seine vielverzweigten Verbindungen und nahen Bekanntschaften in der Lage, auch mit Männern, die hinter die Kulisse auch des politischen Geschehens schauten, in Kontakt zu sein; so etwa mit Minghetti, und das machte es ihm möglich, die Zeitschrift mit Informationen aus erster Hand zu versehen; besonders mit aktuellen Berichten aus Italien über den Stand der römischen Frage.

Aus Rom berichtete er im Herbst 1867 von den Bündnisbestrebungen Frankreichs in Italien und Österreich, für den Fall eines Krieges mit Preußen, und von den preußischen Versuchen, Italien den Rücken gegenüber Frankreich zu stärken. Im Schnittpunkt der sich kreuzenden Tendenzen steht die römische Frage[149].

Ein ausführlicher Artikel, den Acton schon im Frühjahr 1867 aus Rom an den „Chronicle" sandte, untersuchte die finanziellen Hilfsquellen des Papsttums und insbesondere die Möglichkeiten des Peterspfennigs; Acton kommt zu einem verhältnismäßig günstigen Ergebnis und schließt mit den Worten: „Es darf wenigstens erwartet werden, daß Pius IX. sich an das Vorhandensein dieser Hilfsmittel erinnern wird, bevor er sich Italien unterwirft."

Trotz dieser Parteinahme für die Sache des Papstes, die seiner bisherigen wohlbegründeten Haltung entsprach, war es vielleicht doch verständlich, daß Acton vom kirchlichen Mittelpunkt des großen Konfliktes aus ein wenig als kühler Outsider empfunden wurde. Die ganze Art seiner wissenschaftlich-politischen Zielsetzung und seiner dialektisch-geschliffenen Kampfesweise konnte, vom Religiösen her gesehen, sehr wohl als zwar geistig gepflegte, aber doch auch politisch berechnende Selbstdistanzierung erscheinen. Solche Zweifel kamen zu einem bezeichnenden und autoritativen Ausdruck, als um diese Zeit der Papst selbst über Acton zu einem englischen Kleriker sagte: Acton sei typisch für diejenigen, die nicht Katholiken „di cuore" seien, und gleiche jenen „Signori di Torino", die einen Semi-Katholizismus einführen wollten[150].

Und doch dürfen wir heute aus einer genaueren Kenntnis und der abgeschlossenen Übersicht über dieses Leben sagen, daß Acton auch *als Katholik* und gerade als solcher niemals den unmittelbar-seelischen Sinn der Religion aus den Augen verlor. Niemand war tiefer durchdrungen von ihrer unaussprechlichen Bedeutung. In einem nachgelassenen Schriftstück, das man als Selbstanalyse deuten könnte oder doch als ein Idealbild, das ihm als Forderung vor der Seele gestanden zu haben scheint, heißt es: „Er hatte seine Seele mit solcher Energie diszipliniert, daß er sie zu einem gehor-

---

149 C. Nov. 1867. S. 145. Current Events.

150 The Life of John Henry Cardinal Newman by Wilfrid Ward II. Bd., S. 166. Father Ambrose St. John to Dr. Newman, 4. Mai 1867.

samen und willkürlichen Werkzeug des göttlichen Willens gemacht hatte und er bewegte sich in einer Gedankenbahn, die jenseits unserer Reichweite war[151]." Er selbst stellt die prüfende Frage nach der Versuchung des Geisteshochmuts und kalter Überlegenheit, und wir erhalten vielleicht einen Einblick in die Haltung seiner Frömmigkeit bei einer kritischen Bemerkung über Lasaulx: „Sein ganzer Sinn war okkupiert durch religiöse Ideen und Studien; aber es war eine intellektuelle Religiosität ohne einen Begriff von Kirche oder irgendeine Glaubenswärme oder Gebet[152]."

Kirchlichkeit und Glaube waren in Actons Religiosität rein verbunden. Nicht zufällig finden wir unter seinen nachgelassenen Notizen auch den Satz des von ihm so hoch verehrten Heidelberger protestantischen Theologen *Rothe:* „Ich hasse jede angelernte Orthodoxie, die nicht als freie aus dem Boden des Gemütes hervorgewachsen ist, und eine redliche Heterodoxie ist mir tausendmal lieber[153]."

Ähnlich hat Acton in historischer Betrachtung von früheren Religionsstreitigkeiten einmal die bezeichnende Wendung gebraucht: „dogmatische Überzeugungen, — denn ich scheue mich, von Glauben zu sprechen in Verbindung mit vielen Charakteren jener Tage"[154].

Aber die Gestaltung und Formung des sonst unaussprechlichen Glaubensgehaltes im Dogma war ihm doch unabtrennbarer, wesentlicher Teil seines Glaubens. Er hat über die undogmatische humanitäre Religiosität von Charles Dickens einige Jahre vor dem vatikanischen Konzil etwas sarkastisch an Simpson geschrieben: „Gewisse Deutsche des vorigen Jahrhunderts erinnern mich an ihn, was die Religion angeht. Sie sahen keinen göttlichen Teil des Christentums, sondern vergöttlichte Menschlichkeit oder vermenschlichte Religion, und lehrten, daß der Mensch vervollkommnungsfähig sei, die Kindheit aber vollkommen. So pflegten sie zu sterben voll Wohlwollen und Bewunderung für die Sonne und den Mond und für ihre Kinder und ihren Hund und ihr Heim. Sie haßten Intoleranz, Exklusivität, positive Religion, und umarmten mit einer umfassenden Liebe die ganze Menschheit; ebenso verdammten sie Unterschiede des Glaubens und Verschiedenheiten des Ranges als Empörung gegen die breite allgemeine Menschheit. Ihre Religion war eine Art von natürlicher Religion, geschmückt mit Poesie und Enthusiasmus — ganz über dem Christentum schwebend. Herder war ein Mann dieser Prägung. Dickens ist ihnen sicherlich sehr ähnlich. Nichts kann unbestimmter sein als seine Religion, oder menschlicher. Er liebt seinen Nachbarn um seines Nachbars willen und weiß nichts von Sünde, wenn sie nicht Verbrechen ist. Natürlich schließt dies die Hälfte der Psychologie von

---

151 I, S. XXXIX.
152 Briefe 2, S. 73, 1881.
153 Mss. Add. 4916. Ethics of Politics. Rothe, Nippoldi, S. 199.
154 III, S. 8, 1895.

seinem Blick aus und erklärt zum Teil, daß er so wenig Charaktere hat und so viele Karikaturen[155]." —

Daß Acton in der öffentlichen Welt mehr bekannt wurde *als wissenschaftlicher und politischer Denker*, lag in der Natur der Dinge. Besonders auf seine Beiträge in jener Zeit ging von da an sein Ruf als bedeutender Geist und belesener Gelehrter zurück. Freilich, der hohe, wissenschaftliche Rang des „Chronicle" bewirkte, daß seine Laufbahn ebenso glänzend wie kurz war. Nach zehn Monaten ging die neue Zeitschrift wieder ein, in der Acton seine wissenschaftlichen und schriftstellerischen Gaben mehr als je entfaltet hatte. Hier, wie in allen seinen Schriften, werden jene besonderen Eigenschaften sichtbar, die mit der Zeit nur noch stärker hervortreten sollten: „die strenge Wahrheitsliebe, der Drang, den Dingen auf den Grund zu gehen und sie von verschiedenen Zeiten zu beleuchten, die Weite der Anschauung und vor allem der nie wankende Glaube an Prinzipien als dem einzigen Kriterium inmitten der fluktuierenden Flut menschlicher Leidenschaften, politischer Manöver und kirchenpolitischer Intrigen. Hier wie später ist ein charakteristisches Merkmal seines Stils die Sicherheit und Entschiedenheit seines Urteils, die funkelnde Geschliffenheit seiner konzentrierten Sätze, die ernste und abgewogene Ironie und die Meisterschaft der zugespitzten Anspielung. Und dies ist es nicht zuletzt, was die Verfolgung seiner Gedanken zu einem Erlebnis macht[156]."

---

[155] Briefe I, S. 242, 1861.
[156] Figgis und Laurence, I. Einleitung, S. X

Im Kampf um die Unfehlbarkeit

1. Vor dem Konzil

Schon seit Jahren warf das kommende Konzil seine Schatten voraus. Man ahnte, daß es die Definierung des Unfehlbarkeitsdogmas bringen würde. Für die wissenschaftliche Wahrheitslehre und die politische Freiheitslehre Actons mußte dies Ereignis von einschneidender Bedeutung sein. Er trat sofort unter den Laien als einer der ersten Führer der Opposition hervor, und es begann für ihn eine jahrelange Kampfzeit, die der große Wendepunkt in seinem Leben wurde.

Durch den vollen Einsatz seiner Persönlichkeit in diesem Kampf, durch die leidenschaftliche Glut seiner Überzeugung und den unzweifelhaft guten Glauben, in dem er seine Besorgnisse hervorbrachte und seinen Standpunkt verfocht, hat er sich für immer das geschichtliche Anrecht auf Beachtung, ja auf Hochachtung erstritten, wenn er auch durch die Ergebnisse schließlich widerlegt wurde und im Übermaß des sittlichen Feuers zugleich einem großen Irrtum zum Opfer fiel.

Denn es muß allerdings gesagt werden, daß er bei seiner Bekämpfung des Unfehlbarkeitsdogmas die möglichen Folgen verzerrt gesehen und den Sinn des Dogmas ins Paradoxe übertrieben hat. Unterstrich er doch vor allem dessen „rückwirkende Kraft", durch die die Verantwortung für die *Handlungen* der „begrabenen und bereuten" Vergangenheit — für Folterungen und Hexenverbrennungen und religiösen Mord — gleichsam zurückkehren würde; ein solches Dogma würde „alle legitimen Vorläufer des Papstes miteinbeziehen" und die Verantwortung für deren *Taten* würde „mit erdrückender Wucht von neuem und für immer auf die Kirche fallen". „Die Bullen, welche den Glauben an die Absetzungsgewalt auferlegten, die Bullen, welche die Torturen vorschrieben und die Flammen der Inquisition entzündeten, die Bullen, welche Zauberei zu einem System erhoben und die Ausrottung von Hexen zu einer fürchterlichen Wirklichkeit machten, würden so verehrungswürdig werden wie die Dekrete von Nizäa und so unabänderlich wie die Schriften von St. Lukas[157]."

Das schließliche Glaubensdekret des Konzils hat bekanntlich eine so weite Auslegung des Unfehlbarkeitsgedankens verhütet, denn *nur* das, was Päpste als Glaubens- und Sittenlehre gelehrt und kraft ihres höchsten apostolischen Amtes als *wahr* und von der Gesamtkirche festzuhalten *definiert* ha-

[157] C. Juli 1867. S. 368—70 „Das nächste allgemeine Konnzil".

ben (definiert ist der wohlerwogene Ausdruck des Vatikanischen Konzils), das allein ist eine unfehlbare Äußerung *ex cathedra*[158]. Und es ist später festgestellt worden, daß es im gesamten Bereich der Kirchengeschichte wahrscheinlich nur etwa zwölf päpstliche Äußerungen gibt, die als unfehlbare ex-cathedra-Definitionen angesehen werden müssen[159].

Ein „Beweggrund" für religiöse Verfolgungen sollte mit all dem nicht gegeben werden. Dennoch ist es aber verständlich, daß Acton dergleichen befürchtete und gerade um der Förderung des Glaubens willen eine dogmatische Erklärung bekämpfte, von der er tatsächlich eine solche Wirkung erwartet hat und auch zunächst — denn das Endergebnis war ja noch dunkel — nicht ganz mit Unrecht erwartete.

Denn als er zu Beginn des Jahres 1870 nach Rom kam, fand er bald hinter den Kulissen des Vatikanischen Konzils einen Teil des Episkopats „emsig mit dem Versuch beschäftigt, Sophismen zu finden, mit denen man Verfolgung, Despotismus, Königsmord und andere Dinge rechtfertigen kann, an die die Kirche gebunden ist, wenn die Päpste unfehlbar sind". Rom sucht also, wie Acton es glaubte deuten zu müssen, „absolut gemacht zu werden gegenüber dem Gewissen der Menschen".

Davon konnte Acton natürlicherweise nur die zerstörendsten Folgen für die Glaubensreinheit des Katholizismus erwarten. Als Historiker bestritt er nicht, daß diese skrupellosen Machtmittel früher einmal — etwa im Kampf um die Rückgewinnung protestantischer Länder während der Gegenreformation — den Interessen der Kirche zum Nutzen und Erfolg gedient haben mochten. Unsittlich blieben ihm jene Mittel auch dann. Vor allem aber, so lautete sein Einwand, mit dem er die sittlichen Energien der Gegenwart und Zukunft maß: „Drei Jahrhunderte haben aber die Welt so geändert, daß die Maximen, mit denen die Kirche der Reformation widerstand, ihre Schwäche und ein Vorwurf gegen sie geworden sind. Was einst ihren Niedergang aufhielt, hält jetzt ihren Fortschritt auf[160]." —

Mit Sorge sah Acton einen unnötigen und schwächenden Zusammenstoß der Kirche mit dem freiheitlichen Geist der modernen Welt kommen. Papst Pius IX. hatte schon im Syllabus, wie Acton es formulierte: „um des Prinzips willen auf Ansprüchen bestanden, die durchzusetzen er keine Aussicht hatte. Verfolgung und Absetzungsgewalt sind eben Punkte, die formell nicht aufgegeben werden können, ohne das Andenken früherer Päpste zu schädigen oder ein Glied in der Kette der Unfehlbarkeit zu zerbrechen[161]."

---

158 Siehe Butler-Lang, Das Vatikanische Konzil, S. 403.

159 Ebendort, S. 412. Sechs davon sind positive Aufstellungen einer katholischen Lehre, die sechs anderen sind Verwerfungsurteile über irrige Lehrsätze.

160 I, S. 493/94 „The Vatican Council" 1870.

161 C C. Oktober 1867, S. 664—67. „Essays in Academical Literature". Vgl. hierzu Butler-Lang, Das Vatikanische Konzil, S. 412: „Was den Syllabus von 1864 angeht,

Acton hält dieser Politik am Vorabend des Konzils öffentlich entgegen, daß die Ideen, durch die Pius IX. die Gesellschaft umzuformen wünsche, nicht über die allgemeine Zustimmung gebieten könnten. „Der Geist Europas bewegt sich in anderen Bahnen, und eine Nation nach der anderen zerbricht die Fesseln des kanonischen Rechts." Gerade darum wurde nun in Rom erwartet — so glaubte Acton den Sinn der dogmatischen Pläne des Vatikans deuten zu können —, daß die Worte des Papstes mit mehr Achtung gehört werden, wenn sie durch strenge Strafandrohung eingeschärft würden. Gehorsam oder Exkommunikation würde für Katholiken eine furchterregende Alternative sein. „Die Berechnung ist die: daß es noch möglich sei, durch Autorität das zurückzugewinnen, was durch Vernunft nicht bewahrt worden ist, und mit *einem* Streich einen Einfluß wiederherzustellen, der abnimmt, und einen Geist, der vergangen ist[162]."

Was folgte daraus für die Geisteshaltung der *Verteidiger* des römischen Systems? „Alle die Akte und Worte des Papstes, deren Bekämpfung von anderer Seite am wahrscheinlichsten ist, bedürfen nun am meisten *schon im voraus* der Verteidigung. Es wird eine Maxime der Politik, die Dekrete des Papstes gleichsam zu antizipieren und in der Richtung, in der er folgen könnte, so weit wie möglich vorzustoßen, um seinen Vormarsch zu decken." Auf diesem Wege, bemerkt Acton, läßt man die Grenzen menschlicher Vernunft und Evidenz rasch hinter sich zurück. „Die Methoden solcher Männer sind denen der Wissenschaft so unähnlich wie ihre Ergebnisse[163]."

Actons jahrelanger Kampf um die Vereinbarkeit von wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit und geistig-politischer Freiheit mit echter Katholizität war umsonst gewesen, wenn dieser Geist sich in seiner Kirche hemmungslos durchsetzte. Und gegenüber der protestantisch-wissenschaftlichen Welt, in der er den Katholizismus als wirkende und gestaltende Geistesmacht verteidigen wollte, war sein ganzes Ringen um eine große Vermittlung widerlegt, wenn das katholische System in solche Denkformen und Kampfweisen ge-

dessen ex-cathedra-Charakter durch die Theologen der sechziger und siebziger Jahre ganz allgemein befürwortet, von (Bischof) Feßler (dem Generalsekretär des Vatikanischen Konzils) jedoch bereits angezweifelt wurde, so entfällt seine Unfehlbarkeit, da sie jetzt meist aufgegeben ist". Der Syllabus war, wie Acton ihn charakterisiert, die Essenz alles dessen, was Pius IX. in vielen Jahren geschrieben hatte und ein Abriß der Lehren, die sein Leben ihm gelehrt hatte. „Es war seine Sorge, daß sie nicht verlorengehen sollten; sie waren zugleich Teile eines zusammenhängenden Systems" I, S. 524. Unter den Konzilvätern befanden sich, wie auch Butler-Lang feststellt, manche, besonders unter den Bischöfen der demokratischen Länder, die vor den Tendenzen des Syllabus von 1864 zurückschreckten, „als seien diese Vorboten einer möglichen Erneuerung der Ansprüche der mittelalterlichen und der Renaissance-Päpste gegenüber den zivilen Regierungen". (Butler-Lang, a. a. O., S. 213). Acton stand also gerade mit seinen kirchenpolitischen Sorgen keineswegs allein.

[162] D. Okt. 1869, S. 128, „The Pope and the Council".

[163] C. Okt. 1867. S. 664—69. „Essays in Academical Literature".

preßt wurde. Die große These von der wahrhaften Einheit von Glauben und Wissenschaftlichkeit, von Heiligkeit und Geistesfreiheit gerade im Katholizismus war dann vor der protestantisch-liberalen Gegenwelt nicht mehr aufrechtzuerhalten, und zwar durch die Schuld innerkirchlicher Mächte selbst!

Aber freilich, das erkannte Acton sehr wohl, „die Fürsprecher der römischen Anschauungen sind mehr gewohnt an Kontroversen mit ihren katholischen Genossen, als mit Protestanten; ihr erstes Bestreben ist es, die Meinungsverschiedenheiten *innerhalb* der Kirche zu unterdrücken". Bei der besonderen Lage Actons, und doch wohl auch bei der Haltung der extremen ultramontanen Partei, ist es verständlich, wenn in seinen Augen das Konzil der Kampf zweier Systeme darstellte, die unversöhnbar waren. Die „Reformpartei" schien ihm einig in dem Bestreben, alle die Gebräuche zu ändern, die mit einer „willkürlichen Zentralgewalt" in der Kirche verknüpft waren. Demgegenüber erkannte die „päpstliche Partei" in der Proklamierung der Unfehlbarkeit des Papstes das allumfassende Sicherungsmittel gegen menschliche Freiheit, gegen Toleranz und Wissenschaft[164]. So wenigstens konnten die Dinge gesehen werden. Denn die extrem papalistische Schule widersprach ja während des Konzils tatsächlich bis zuletzt einer Einschränkung der Unfehlbarkeit auf Glaubens- und Sittenerklärungen und wünschte sie zu viel weiterem Umkreis ausgedehnt; hier hoffte man, daß künftig ein beständiger Strom von Ex-cathedra-Äußerungen ergehen werde, um für Katholiken in unfehlbarer Weise Fragen aller Art beizulegen. Fragen der Lehre, der Philosophie, der Wissenschaft, der Sozialethik, der Beziehungen von Kirche und Staat[165].

Wenn sich diese Richtung durchsetzte, *dann* fiel ja wirklich die historische Mitverantwortung gewisser Päpste an politischen Übergriffen und Gewalttaten belastend auch auf die *religiöse* Lehre der Kirche, und der Katholizismus wäre an einer Verdrehung der *geschichtlichen* Wahrheit vital interessiert worden. Acton mußte durch solche Bestrebungen alles gefährdet glauben, was ihm wissenschaftlich und kirchenpolitisch teuer war. Es ging ihm dabei offensichtlich um den alten fundamentalen Gegensatz, den er sieben Jahre zuvor auf die Formel gebracht hatte: *Wahrheiten*, die Anerkennung fordern, und *Mißbräuche*, denen es um ihre Existenz geht[166].

In diesem Sinne hatte er schon vor dem Konzil seine historisch-wissenschaftliche Arbeit in den Dienst einer Verdeutlichung aller dieser Gefahren gestellt. Ein Beitrag von ihm zur „North British Review" im Oktober 1869 über die Vorgeschichte der Bartholomäusnacht gehörte auch wissenschaftlich zu seinen bedeutendsten Leistungen. Schon durch die bloße Klarstel-

---

164 I, S. 493—95. Okt. 1870.

165 Vgl. Butler-Lang, S. 359, 412/13.

166 B. Vol. IV., S. 219, 1863.

lung der Tatsachen suchte Acton in dieser umfangreichen, quellenmäßig glänzend fundierten Abhandlung gegen die hochgesteigerten Ansprüche eines extremen Ultramontanismus zu wirken. Sein gleichzeitiger Artikel "The Popes and the Council", der vor allem eine Besprechung des Janusbuches von Döllinger enthielt, das er später ins Englische übertrug, war ein direkter Angriff. Freilich, er spitzte vielleicht den möglichen inneren Widerspruch der Situation aufs äußerste zu, indem er schrieb: Kein Vorwurf werde von intelligenten Katholiken heftiger zurückgewiesen als der, daß ihr Glaube einer Veränderung — kraft des bloßen Willens der kirchlichen Autorität — unterworfen sei, daß sie aufgefordert werden könnten, morgen zu glauben, was sie heute leugnen. Jetzt aber werde es zu einer handgreiflichen Möglichkeit, daß ein Konzil, bei dem der Episkopat vollständiger versammelt sein werde wie bei irgendeinem früheren Konzil, proklamiere, daß der Katholizismus mit der Unfehlbarkeit des Papstes steht und fällt. „Viele Katholiken weisen diese Lehre jetzt zurück. Werden sie sie glauben, wenn das Konzil so entscheiden wird? . . . wenn das Konzil das Dogma proklamieren sollte, in welchem Sinn würden die, die es verwerfen, und die, die es annehmen, eine und dieselbe Kirche bilden? Welches Einheitsband und welche Probe der Rechtgläubigkeit würde für sie bleiben[167]?"

Hieß das nicht wirklich die Gegensätze bis zum äußersten übertreiben und das Schisma heraufbeschwören? Acton glaubte an die Unfehlbarkeit der Kirche. Aber sie ruhte ihm in dem freien ökumenischen Zusammenwirken von Papst und Hierarchie — gestützt auf die Forschung religiöser Wissenschaft. „Ein Konzil ist nicht a priori ökumenisch; der Heilige Stuhl ist nicht für sich allein unfehlbar; das eine hat eine Sanktion abzuwarten, der andere hat wiederholt geirrt. Jedes Dekret verlangt also eine vorgängige Prüfung[168]." Schon im Juli 1867 hatte er im Chronicle einen Artikel über das „nächste allgemeine Konzil" veröffentlicht, in welchem er die Unfehlbarkeit des Papstes bekämpfte, weil sie die Autorität der allgemeinen Konzilien zu einer Illusion und tatsächlich zu einer Usurpation machen würde. Acton berief sich darauf, daß gerade auf Grund des neuen Dogmas die Entscheidungen des Papstes nicht ein Zeugnis *für den schon bestehenden Glauben* der Kirche sein würden, sondern „ein Resultat seiner eigenen Erleuchtung durch den Heiligen Geist." Die Kirche würde den Platz eines Mondes einnehmen, der passiv das Licht reflektiere, das der Papst direkt vom Himmel empfange[169].

Tatsächlich verlangte die extrem papalistische Schule die Widerrufung der geschichtlichen Feststellung im neuen Glaubensdekret, daß die Päpste bei Ausübung ihrer Unfehlbarkeit Konzilien einberufen oder sich der Auf-

[167] D. Okt. 1869, S. 29, 129, 135.
[168] I, S. 477.
[169] C. Juli 1867, S. 370. „The next general Council".

fassung der Kirche vergewissert hätten; dadurch werde, so argumentierten die Gegner dieser Erklärung, die Unfehlbarkeit des Papstes von der Unfehlbarkeit der *Kirche* abgeleitet[170]. Es war zunächst nicht vorauszusehen, daß eine ganz andersartige Auffassung schließlich siegen würde und heute gilt, wonach die Unterscheidung der päpstlichen Unfehlbarkeit von der Unfehlbarkeit der Kirche zu Recht besteht, und Unfehlbarkeit nicht bloß dem Papst, sondern auch allgemeinen Konzilien, die durch den Heiligen Stuhl einberufen sind, zukommt. Unfehlbarkeit ist in erster Linie für die *Kirche* gegeben und hat in gewissem Sinn primär in der Kirche ihren Sitz[171].

Acton hat jahrelang vor dem Konzil in seinen publizistischen Kämpfen öffentlich bekannt, daß die Grundlage seiner Zeitschrift ein demütiger Glaube an *die unfehlbare Lehre der katholischen Kirche* sei, eine Hingabe an ihre Sache, die jedes andere Interesse „kontrolliere", und eine Anhänglichkeit an ihre Autorität, die „kein anderer Einfluß" verdrängen könne; ja, er drängte die Bekundung seiner Treue in die vielsagenden Worte: „Auch die, die hier den Unterschied zwischen Substanz und Akzidentien der Kirche sehen, müssen fühlen, wie wichtig es ist, daß ihre Liebe und Treue zur Kirche sich in jenen äußerlichen Sphären zeigen sollte, wo Anhänglichkeit an die Stelle des Glaubens tritt[172]."

Und dennoch sah er sich nun in unentrinnbarer Verstrickung vor ein Dilemma gestellt, das er gewiß schwer empfunden hat. Er fühlte sich um der Reinheit und Wahrhaftigkeit des Katholizismus willen gebunden, den papalistischen Ansprüchen, so wie er sie sich entwickeln sah, entgegenzutreten und zu einem Gegenangriff überzugehen, bei dem es ihm um die letzten Grundsätze der Sittlichkeit ging, und bei dem er darum zu Waffen von schneidender Schärfe griff. Ein tragischer Konflikt auch insofern, als er damals, wie später, für seine *Person* zu seiner früheren Erklärung stand: ein Katholik, der sich auf Kosten seiner kirchlichen Vorgesetzten verteidige, opfere das, was im allgemeinen von größerem öffentlichen Wert sei als sein eigener unbescholtener Ruf[173]. —

---

170 Butler-Lang, S. 359. Auch Kardinal Manning gehörte dieser Richtung an.

171 Ebendort, S. 414. Es wird hier auf die 1927 in London erschienene Schrift des hervorragenden Dominikanertheologen Vinzenz Mc Nabb hingewiesen („Infallibility"), in der es noch u. a. heißt: „Man kann sagen, die Kirche habe zwei Organe der Unfehlbarkeit, den Papst und allgemeine Konzilien". „Weder der Papst noch allgemeine Konzilien sind sich selbst Ziele; ihr Antlitz ist der Kirche zugewendet. . . Wenn sodann anerkannt wird, daß konziliare und papale Unfehlbarkeit zwar der Unfehlbarkeit der Kirche nicht subordiniert, aber doch auf sie bezogen sind, dann sind die Dinge im rechten Licht gesehen".

Übrigens hatte ja Kardinal Bellarmin schon 1586 in seinem grundlegenden Werk „Controversiae" auf den Einwurf: wenn der Papst aus sich selber unfehlbar Glaubensdogmen definieren könne, seien Konzilien nutzlos und zum mindesten nicht notwendig, geantwortet: „Das folgt nicht daraus. Denn wenn auch beim Papst Unfehlbarkeit besteht, darf er trotzdem nicht die menschlichen und ordentlichen Mittel vernachlässigen, um zu

Man wird auch gegenüber der Gesamthaltung Actons im Kampf um die Unfehlbarkeit nach dem Einfluß und dem gleichzeitigen Entwicklungsgang *Döllingers* fragen dürfen, der seinem englischen Freunde vielleicht niemals so nah stand wie damals. Wenige Monate vor dem Konzil schrieb Döllinger: „Wenn Sie bedenken, daß Sie der einzige sind, gegen den ich mich ganz offen auch bis auf die innersten Gedanken aussprechen kann, so werden Sie begreifen, wie sehr ich mich sehne, Sie zu umarmen[174]." Acton hat in einem späteren Überblick dieser Jahre die Stufen in Döllingers Leben kurz zusammengefaßt: Seit 1861 sei Döllinger sich im klaren, daß er Rom politisch verurteilt, aber nicht eigentlich mehr als *politisch*. Seit der Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 wird er sich dunkel bewußt, daß Rom *die* Theologen stützt, die gegen ihn sind, also die scholastische Richtung gegen die historische, „aber noch ist dies bloße Theorie". 1867 aber, als Rom den Inquisitor Arbues unter seine Heiligen aufnahm, läßt er sich auf die Frage der religiösen Verfolgung ein, erklärt eine *ethische Opposition*, „und geht fast bis zum Letzten"[175].

Hieraus wurde nämlich eine Opposition gegen den Anspruch des Papsttums auf die unfehlbare Lenkung der Kirche in Fragen des Glaubens und der Sitte und schließlich eine Opposition sogar gegen das Konzil überhaupt. Döllinger wies bereits vor Zusammentritt des Vatikanischen Konzils darauf hin, daß die Eingriffe des Papsttums dem Episkopat so wenig Unabhängigkeit gelassen hätten, daß das Zeugnis der Bischöfe keine Sicherheit mehr für die Kirche bedeute. Darum sei es möglich, daß dies Konzil ebenso wie der Papst irren und ein unwahres Dogma proklamieren könnten. Schon früher hätten ja dogmatische Irrtümer die Kirche lange überschattet. Das Papsttum habe schon falsche Lehren gelehrt und zum Maßstab der Rechtgläubigkeit gemacht; es habe Männer exkommuniziert, die im Recht waren, während Rom im Unrecht war[176].

Döllinger ging eben — wie Acton und ein großer Teil der Opposition — von der Befürchtung aus, daß der Unfehlbarkeit die weiteste Auslegung gegeben werden würde, so daß sie ungefähr *alle öffentlichen Amtshand-*

---

einer guten Kenntnis der in Frage stehenden Sache zu gelangen. Das ordentliche Mittel ist aber ein Konzil, ein größeres oder kleineres, entsprechend der verhältnismäßigen Bedeutung der fraglichen Sache. Überdies hängen *Definitionen de Fide* in erster Linie ab von der *apostolischen Tradition* und von der Übereinstimmung der Kirchen. Dazu aber, daß, wenn eine Frage aufkommt, kund wird, was die Sinnesart der ganzen Kirche ist, gibt es keinen besseren Weg, als daß die Bischöfe von allen Provinzen zusammentreten, und jeder einzelne den Brauch seiner eigenen Kirche darlegt" (Butler-Lang S. 40/41).

[172] I, S. 442, 1864 u. B. Vol. III, S. 205, Ultramontanismus 1863.

[173] I, S. 442, 1864.

[174] Briefe 3, S. 68.

[175] Briefe 3, S. 57/58, 1890. An Sir Roland Blennerhasset.

[176] D. Okt. 1869, S. 132.

lungen des Papstes eingeschlossen hätte. Es konnte ja auch keinem Zweifel unterliegen, daß Pius IX. „als privater Theologe" ein ausgesprochener Neu-Ultramontaner war, und es ist bekannt, daß er während des Konzils seinen persönlichen Einfluß aufs stärkste geltend gemacht hat, der allerdings nicht zuletzt auf seinen menschlich eindrucksvollen Eigenschaften beruhte[177]. Schon Jahre vor dem Konzil hat Acton selber den bedeutungsvollen persönlichen Einfluß dieses großen Papstes hervorgehoben, der fast alle Kardinäle nominiert, viele neue Bistümer errichtet und Bischöfe in einer beispiellosen Zahl eingesetzt hatte, der aber vor allem eine seltene Macht gezeigt hatte, Menschen zu versöhnen und anzuziehen, und der „durch Unglück verehrungswürdig" geworden war[178].

Die Abwehrmittel, mit denen Acton in dieser Lage die Gefahr eines kirchenpolitischen Absolutismus und Zentralismus zu bekämpfen suchte, ergaben sich aus seinen gesamten wissenschaftlich-politischen Wahrheits- und Freiheitsgedanken. Mehr als je bedeutete ihm jetzt die historische Forschung das Bollwerk seiner gläubigen Geistesfreiheit; ja, er schien sich von den Ergebnissen der Wissenschaft sogar eine ausgleichende und selbst überzeugende Wirkung auf die Gegner zu versprechen. Jedenfalls wagte er über die Kampfschrift Döllingers, den Janus, das Urteil: „Die Resultate sind durch viele Tatsachen gesichert, die niemand kannte und die nicht zu kennen kein Vorwurf war; daher das Werk den Charakter der Versöhnung gegenüber denen trägt, deren Meinung es unmittelbar widerlegt."

Döllinger war im Grunde stärker als Acton der mehr theologisch-historischen Seite des Problems zugewandt, so sehr auch er die kirchenpolitischen möglichen Folgen fürchtete. Als ein kühler Beobachter hatte er es schon vor dem Konzil als aussichtslos erkannt, wirksam in den Konzilkampf mit den Lehren der Geschichte einzugreifen, „wie schlagend und überzeugend sie auch sein mögen". Und doch hatte auch er auf den Versuch nicht verzichten wollen, „die Geister gegen eine Vergewaltigung der geschichtlichen Erkenntnis und eine Veränderung des überkommenen Dogmenbestandes aufzurütteln". Eine Ausdrucksweise, die jedenfalls für den Inhalt seiner Befürchtungen aufschlußreich ist.

Die Endergebnisse sollten ihn freilich über Erwarten und Hoffen widerlegen, denn das Dekret setzte ja fest, daß es nicht „neue Lehre" oder irgendeine neue Offenbarung, sondern „das den Aposteln übergebene Depositum des Glaubens" ist, was die Päpste unversehrt zu erhalten und irrtumsfrei zu erklären vermögen. Daß es zu solchen Einschränkungen der extrem papalistischen Bestrebungen kam, war allerdings eine Frucht

---

177 Vgl. Butler-Lang, S. 394/95, der diese Haltung des Papstes offen beklagt. Es ist natürlich klar, daß deswegen die Ökumenizität und Freiheit des Konzils und die Gültigkeit seiner Beschlüsse noch nicht bestritten werden kann.

178 C. Juli 1865, S. 370.

der langen konziliaren Beratungen und Meinungskämpfe und mit ein Arbeitsertrag der sorgenden und mahnenden Opposition. *Daß* aber dies alles geschah und möglich war, bedeutete doch abermals eine Widerlegung Döllingers, der vor dem Konzil fürchtete, daß alles ruhig bleiben werde, „nur allzu ruhig, aber ein gründlicher Widerwille gegen das unersättliche, stets weiter greifende italienische Priestertum wird sich der Geister mehr und mehr bemächtigen". —

Vor dem Hintergrund eines solchen düsteren Zukunftsbildes erklärt sich aber doch ein gut Teil der oppositionellen Bestrebungen und auch der kirchenpolitischen Ziele Actons. Freiheit beruhte ihm ja auf der Unterscheidung von Staat und Kirche. Schon im Falle des Kirchenstaates bestand also eine praktische Paradoxie. „Rom, wo sie nicht unterschieden werden, würde wie das Kalifat oder Rußland sein, nur mit dem Unterschied, daß in diesen Fällen der absolute *staatliche* Herrscher ipso facto Herrscher der Kirche wird, während in Rom der *alles andere als absolute* Herrscher der Kirche ipso facto Herrscher des Staates ist. Die Sicherheit (für die Freiheit) liegt darum einzig in der Objektivität des Kirchenrechts[179]."

Daß der Papst nicht einfach der „absolute Herrscher" der Kirche ist, in der Tat alles andere als das ist, hat dann in der Unfehlbarkeitserklärung selbst einen Ausdruck gefunden, den Acton nicht vorausgesehen hat — und bei den Bestrebungen der extrem päpstlichen Partei auch vielleicht nicht voraussehen konnte. „In Wirklichkeit brachte es die Definierung der Lehre unvermeidlich mit sich, daß die Definition eigentlichen Gesetzescharakter erhielt und daß die Ausübung der Unfehlbarkeit eingeschränkt wurde." Und weiter hat man es seitdem als den *zentralen Punkt* bezeichnet, daß die Definition nach streng theologischen und juristischen Prinzipien ausgelegt und angewendet werden muß[180].

Actons Forderungen gelten freilich der gesamten hierarchischen Organisation der Kirche überhaupt. Auch hier bot nach seiner Überzeugung allein die Aufrechterhaltung der kirchenrechtlichen Schranken eine Sicherung gegen „päpstlichen Absolutismus". Er dachte offenbar an eine Art von Gewaltenteilung, eine Zurückdrängung zentralistischer Bestrebungen, in denen er die Gefahr der Tyrannei und Willkür sah[181].

Von der Opposition auf dem Konzil erhoffte Acton auch in dieser Hinsicht eine größere Aktivität und neue Entscheidungen. Und unzweifelhaft liegt sein eigener Beitrag zu den Vorgängen und zu der Gedankenarbeit der Versammlung auf diesem mehr historisch-politischen als theologisch-

---

179 und, wie Acton vielsagend hinzufügt, in seiner Übertragung auf den Staat! Briefe 1, S. 254, 1869.

180 Butler-Lang, S. 413, 403.

181 Vgl. J. N. Figgis, Churches in the modern State. 1913, S. 254.

dogmatischen Gebiet[182]. Kurz vor Zusammentritt des Konzils war Acton in Rom eingetroffen, und er blieb dort während der ganzen Zeit bis zur Verkündigung des Dogmas, die er kommen sah, und gegen die er dennoch bis zuletzt mit allen Mitteln kämpfte. Er war ja vor allem, der Döllinger mit fortlaufenden Berichten versah, aus denen — in Verbindung mit den Briefen von Friedrich — die Quirinusbriefe entstanden, die Döllinger in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung" veröffentlichte. Acton stand in fortwährendem Kontakt mit der Opposition und lieh ihr seine geistigen Waffen.

Die kleine Reformpartei auf dem Konzil war, wie Acton feststellen durfte, wenigstens z. T. von den gleichen Ideen beseelt, für die auch er kämpfte. Das vatikanische Konzil wurde von diesen Männern, nach Actons Eindruck, als die „erste ausreichende Gelegenheit" betrachtet, um das Werk von Trient zu reformieren und umzuformen[183].

Der Schwerpunkt auch dieser Reformgedanken ruhte auf dem verfassungspolitischem Gebiet. Denn es wurde in erster Linie die Reform des römischen Hofes gefordert, dazu wie einst in Konstanz zehnjährige Konzilien — und vor allem die *Dezentralisation des Kirchenregiments*. Denn das System, das im Begriff war, seinen Höhepunkt in der Verkündigung der Unfehlbarkeit zu erreichen und das, wie Acton es definiert, darauf hinauslief, „alle und jede Gewalt aus dem Umkreis in den Mittelpunkt zu setzen", hatte an den untersten Enden der hierarchischen Stufenleiter begonnen. „Die Laienschaft, die einst ihren Anteil gehabt hatte an der Verwaltung des kirchlichen Eigentums und an den Beratungen und Wahlhandlungen der Geistlichkeit, war nach und nach genötigt worden, ihre Rechte an die Priesterschaft aufzugeben, die Priester die ihrigen an die Bischöfe, und die Bischöfe an den Papst[184]."

Was besonders Acton demgegenüber vorschwebte, zeigt sein Hinweis auf Ungarn, „das einzige Land, das mit Erfolg versucht hatte, den Prozeß rückläufig zu machen". Hier hatte man gerade in den letzten Jahren vor dem Konzil „den zentralisierenden Absolutismus durch Selbstverwaltung korrigiert". Die Bischöfe selbst hatten die Ausschließung der Gemeinden von jeglichem Anteil als eine der „Hauptursachen des religiösen Verfalls" bezeichnet. Man beschloß in Ungarn alles, was nicht „rein geistlicher Na-

---

[182] Butler-Lang, der sich nachdrücklich für die Notwendigkeit einer zentralen Autorität in der Kirche ausspricht (die ja auch Acton zugibt, vgl. 2. Teil, 6. Kapitel, I), stellt immerhin doch fest, daß es einem Katholiken frei steht zu finden, daß hierin zu viel des Guten geschehe und daß den Bischöfen mehr Selbständigkeit eingeräumt werden müßte.

[183] I, S. 509, 510, 1870.

[184] I, S. 510. Das Wort *Wahlhandlungen* ist ein Zusatz der 1871 in München erschienenen deutschen Übersetzung unter dem Titel „Zur Geschichte des Vatikanischen Konzils" von Lord Acton.

tur" sei, durch gemischte Körperschaften zu besorgen. Und in diesem kirchlichen Verwaltungsrat wurde den Laien die Mehrheit überlassen. In allem, was nicht zur Liturgie und zum Dogma gehörte, wurde ihnen der Vorrang eingeräumt, also in Sachen des Patronats, des Kirchenvermögens und der Erziehung. Es war ein Versuch, die Kirche durch „konstitutionelle Prinzipien" zu reformieren. Es bedeutete die Befreiung der Gemeinden von der „Usurpation der Hierarchie" und auch die „Befreiung der Kirche von der Usurpation des Staates[185].

Der Ausgangspunkt für diesen *kirchlichen Konstitutionalismus* liegt vielleicht in dem Gedanken Actons: daß die Interessen der Kirche nicht notwendig identisch sind mit denen der kirchlichen Regierung. Es galt ihm als eine der wenigen „ewigen Wahrheiten" aller politischen Kultur (sowohl im Staat als in der Kirche), daß die *wahren* Grenzen „legitimer Autorität" und das Gebiet, das sie zu okkupieren für „ratsam" hält, etwas sehr Verschiedenes sind[186]. Der seelische Sinn dieser Wahrheit ist für Acton aber der, daß das Gewissen auch durch jene „Künste" geschädigt wird, die ein „erschreckendes" Zeichen für den Einfluß des „menschlichen Elements" im Kirchenregiment sind. Acton meint damit *nicht* besondere Skandalfälle; „jene Künste sind einfach die aller menschlichen Regierungen, die eine gesetzgeberische Macht besitzen, Angriffe fürchten, Verantwortlichkeit leugnen und darum vor einer Untersuchung zurückschaudern"[187].

Deutlich kommt hier zum Ausdruck, warum Acton in der Unfehlbarkeitserklärung *in ihrer befürchteten Ausdehnung auch auf kirchenpolitische Akte* ein Problem der Kirchenverfassung, also eine gleichsam „konstitutionelle Frage" sah. Und man darf es ihm wohl doch als ein Zeichen seines religiösen Ernstes anrechnen, daß er so tief empfand, wie untrennbar und unauflöslich solche Fragen immer mit Gewissen und Seligkeit des Menschen verknüpft sind. Eines der Zentralpunkte von Actons politisch-sittlicher Freiheitslehre wird hier gerade auf kirchlichem Gebiet sichtbar.

Aber auf dem vatikanischen Konzil sollte Acton eben jetzt das Scheitern seiner kirchenpolitischen Pläne mit eigenen Augen erleben. Dieses Ergebnis kam ihm freilich nicht unerwartet. Denn trotz der verwandten und ermutigenden Klänge aus dem Lager seiner Verbündeten sah er schon vor dem Zusammentritt des Konzils das Scheitern der Opposition voraus. Nichts könnte realistischer sein, als der Pessimismus seiner Briefe aus Rom an Gladstone. Er wußte, daß das Dogma im Prinzip nicht verworfen werden würde. Und damit schienen ihm auch die verfassungs-

---

[185] I, S. 510. „Es richtete sich in gleicher Weise gegen Ultramontanismus und Gallikanismus".

[186] I, S. 470.

[187] I, S. 471 „Conflicts with Rome", 1864.

politischen Fragen zugunsten eines zentralistischen Absolutismus entschieden. Schon einige Jahre vorher hatte er in einem Aufsatz festgestellt: „Es gibt keine Partei außer der römischen. Andere Meinungen, die in Rom entmutigt oder verworfen werden, gibt es in Mengen, aber nicht in Gruppen. Es gibt nicht nur keine Zusammenfassung oder inneren Zusammenhang, sondern auch keine wirkliche Verständigung zwischen denjenigen, die man, grob gesprochen, als liberale Katholiken klassifiziert[188]."

Nun hatte sich zwar die Opposition als doch größer und bedeutender herausgestellt, als er erwartete. Aber ihre Gruppen waren nicht homogen. Die katholische Opposition war, nach Actons schlagender Formulierung, national in Italien, wissenschaftlich in Deutschland, liberal in Frankreich[189]. „Die einzigen Bischöfe, deren Stellung sie zum Widerstand wirklich befähigte, waren die Deutschen und die Franzosen. Sie wurden die Stärke und die Substanz der Partei, die dem neuen Dogma opponierte, aber es gab wenig Verbindung zwischen den beiden, und ihre exklusive Nationalität machte sie unbrauchbar als Kristallisationspunkt für die wenigen verstreuten amerikanischen, englischen und italienischen Bischöfe, deren Sympathien mit ihnen gingen[190]."

Alles, was für Rom noch zu bekämpfen blieb, war also tatsächlich, schreibt Acton rückblickend, der moderne Liberalismus in Frankreich und die Wissenschaft in Deutschland. „Aber seitdem der Syllabus es unmöglich gemacht hatte, den liberalen Lehren konsequent nachzugehen, ohne sich mit Rom zu verfeinden, hatte man aufgehört, sich mit kraftvollem Vertrauen zu ihnen zu bekennen; und die Partei der Liberalen hatte ihren Zusammenhalt verloren. Für die deutsche Wissenschaft aber, die ihren Sitz an den Universitäten hatte, „war der Übergang aus den Hörsälen in die Außenwelt mühselig und langsam." Die deutschen Bischöfe lagen zudem im allgemeinen mit ihr in Fehde[191].

Auf dem Konzil glaubte Acton feststellen zu müssen, daß der ernste Geist der eigentlichen Reformergruppe nicht die Masse der Oppositionellen beseelte, die höchstens die Dinge beim alten lassen wollten: „sie zeigten keinen Sinn für ihre Mission, den Katholizismus zu erneuern. Freilich schienen die Wortführer der Reform alle darin einig, daß alle Gebräuche abgeändert werden sollten, die mit willkürlicher Macht in der Kirche verknüpft sind. — Aber dagegen vereinigten sich alle Interessen, die sich durch diese Bewegung bedroht fühlten, zu dem Bestreben, die päpstlichen Vorrechte intakt zu halten. Den Papst für unfehlbar zu erklären, war ihnen

[188] C. Okt. 1867, S. 665.
[189] D. Okt. 1869, S. 128.
[190] I, S. 532, 505 „The Vatican Council", Okt. 1870.
[191] I, S. 525.

die bündigste Sicherung gegen feindselige Staaten und Kirchen, gegen menschliche Freiheit und Autorität, gegen eine zersetzende Toleranz und vernünftelnde Wissenschaft, gegen Irrtum und Sünde[192]."

Acton hat damit im Grunde selber das Stück berechtigten Widerstandes angedeutet, das auch der streng papalistischen Richtung zuzusprechen war. Nur, daß ihm freilich bei all dem der Anteil an autokratischer und geistesfeindlicher Interessenpolitik zu überwiegen schien. Und eben darum, weil es ihm hier nicht um die katholischen Wahrheiten der Kirche, sondern um absolutistische Bestrebungen zu gehen schien, um *unnötig argwöhnische Freiheitsbeschränkungen*, ja, um eine dogmatische Rechtfertigung zentralistischer Mißbräuche, darum glaubte er sich zur äußersten Opposition berechtigt und verpflichtet.

Es war ja seine erklärte Überzeugung, daß ein Katholik der Korrektur durch die Kirche nur unterworfen ist, wenn er in Widerspruch zu ihrer *Wahrheit* steht, nicht, wenn er ihren *Interessen* im Wege steht. „Es gibt nichts willkürliches in der Autorität, die sie übt, die Gesetze ihrer Regierung sind alt, öffentlich und deutlich definiert[193]." So hatte er einige Jahre zuvor geschrieben — und nun mußte er glauben, daß die Autorität im Begriff sei, neu, willkürlich und unbegrenzt zu werden! Dennoch hoffte er, daß einer solchen Entwicklung ausgleichend entgegengewirkt werden könne — er schrieb damals an Gladstone: es komme nicht so sehr auf die Größe der Minorität an, wenn sie auch nicht unwichtig sei; das Wichtigste sei aber, *ob es überhaupt eine Minorität geben würde.* Wie klein auch immer ihre Zahl sei, „wenn sie aus guten Männern gebildet ist, wird sie ein Kern für die Zukunft sein und wird eine unermeßliche moralische Kraft haben, selbst im gegenwärtigen Moment; eine moralische Kraft, die vielleicht genügt, um viel von dem Unheil abzuwenden, das die Taten der Majorität natürlicherweise mit sich bringen würden".

Während der ersten Zeit des Konzils, vom November bis zum März, sandte Acton ungefähr allwöchentlich Berichte über den Stand der Dinge an Gladstone, der inzwischen Premierminister geworden war und soeben die Entstaatlichung der anglikanischen Kirche im katholischen Irland durchgeführt hatte; eine Maßnahme, die dem Katholizismus unzweifelhaft günstig war — und eben jetzt, am Vorabend des Konzils, erhielt Acton in Rom von Gladstone das Angebot seiner Erhebung zum Lord und Mitglied des Oberhauses —, bei einem erst 36jährigen Manne, der in der englischen Politik so gut wie gar nicht hervorgetreten war, eine auch für englisches Empfinden große und ganz außergewöhnliche Auszeichnung[194].

---

[192] D. 1869, S. 128.

[193] I, S. 442.

[194] So Herbert Paul, Briefe 2, S. XLIX.

Sie wurde von Gladstone mit dem Satz begleitet, Acton werde durch die Annahme ebenso sehr Ehre verleihen, als empfangen.[195]
Lorg Actons Briefe aus Rom an Gladstone über das kommende Unfehlbarkeitsdogma zeigen, seinen übersteigerten Befürchtungen und seiner Kampfstimmung gemäß, die Konsequenzen dieser Lehre von ihrer dunkelsten Seite: „. . . der päpstliche Absolutismus enthüllt sich vollkommen in seiner Feindschaft gegen die Rechte der Kirche, des Staates und des Intellekts. Wir müssen einer organisierten Verschwörung zur Aufrichtung einer Gewalt entgegentreten, die der furchtbarste Feind der Freiheit sowie der Wissenschaft in der ganzen Welt sein würde . . . Eins ist gewiß, niemand, der solch einen Codex annimmt, könnte ein loyaler Untertan oder geeignet sein für den Genuß politischer Rechte . . . Die Katholiken werden nicht nur durch den Willen künftiger Päpste gebunden sein, sondern auch durch den früherer Päpste, soweit er feierlich verkündet worden ist. Sie werden nicht die Freiheit haben, die Absetzungsgewalt zu verwerfen, oder das System der Inquisition, oder irgendeine andere verbrecherische Praxis oder Idee, die unter Strafe der Exkommunikation eingeführt worden ist. Sie werden zu unversöhnlichen Feinden sowohl der staatlichen wie der religiösen Freiheit werden. Sie werden sich zu einem System falscher Moral bekennen und sich von literarischer und wissenschaftlicher Redlichkeit scheiden müssen. In der Schule wie im Staate werden sie in gleicher Weise gefährlich für die zivilisierte Gesellschaft sein . . . Die Kanones, die dem Papst unfehlbare Autorität in allen Dingen geben, die für die Bewahrung des Glaubens und in Fragen der Moral nötig sind, geben ihm eine willkürliche Macht von der unbegrenztesten Art in allem, womit er sich zu befassen beliebt. Sie sind völlig im Widerspruch mit den Bedingungen der Untertanentreue, welche die Katholiken früher in England angenommen haben[196]." —

Dieses letzte Argument sollte für Acton vier Jahre später von einer gewissen Bedeutung werden, als Gladstone es zum Grundgedanken seiner Schrift über die vatikanischen Dekrete machte und Acton dagegen die Sache seiner katholischen Landsleute zu *verteidigen* unternahm. Tatsächlich überreichten auf dem Konzil einige englische Bischöfe einen Protest gegen die Unfehlbarkeitslehre, dem der gleiche Gedanke zugrunde lag, nämlich: daß die englischen und irischen Katholiken ihre Emanzipation und die vollen Bürgerrechte durch die feierlichen und wiederholten Erklärungen, die von den Bischöfen mit der Billigung Roms abgegeben worden waren, erhalten hätten. Diese Erklärungen seien in der Tat die Voraussetzung,

---

195 . . . . I think you will confer honour by your acceptance noless than you will receive it." Briefe 3, S. 169/70, 6. Nov. u. 11. Nov. 1869.

196 Briefe 3, S. 91, 108/09, Jan./März 1870.

unter der den Katholiken gestattet sei, im Parlament zu sitzen und verantwortliche Vertrauensposten im Dienst der Krone inne zu haben[197].

Nur aus dieser ganzen Auffassungsweise wird es verständlich, daß Acton und die Opposition zu den äußersten politischen Mitteln glaubten greifen zu dürfen, und daß er monatelang alles tat, um Gladstone zu einer Intervention der britischen Regierung gegen das Zustandekommen des Unfehlbarkeitsdogmas zu bewegen. Acton erkannte eben, daß die Opposition nur mit dem Beistand der europäischen Mächte obsiegen konnte, ohne diesen Beistand aber scheitern mußte. Diese Auffassung, schrieb er am 16. Februar an Gladstone, sei von den führenden Bischöfen der Reform- und Oppositionspartei angenommen worden. „Ich schreibe jetzt nicht nur mit deren Wissen, sondern in ihrem ausdrücklichen und dringendsten Auftrag, der während der letzten Woche verschiedene Male wiederholt wurde; sie wünschen durch mich einen direkten Appell an die Regierung der Königin zu richten, und ihre Idee ist, daß England die großen Mächte dazu drängen sollte, eine gemeinsame Aktion zu unternehmen in der Form einer identischen Note . . . [198]."

Die allgemeinen politischen Umstände und die besondere Lage Englands machten eine solche Politik unmöglich[199].

Die Gefahren aber, die Acton in Rom drohen sah, sind mehr als er es gleich danach zugeben wollte, tatsächlich verhütet worden durch die maßvolle Definition des Dogmas. Dies war allerdings nicht zuletzt ein Verdienst der Opposition, der Acton mit so leidenschaftlichem Feuer gedient hatte. Hier liegt seine geschichtliche Rolle im Prozeß der lebendigen Selbstentfaltung der Kirche.

2. *Nach dem Konzil*

Zu sehr hatte Acton seine ganze Überzeugungskraft dafür eingesetzt, das Zustandekommen des Dekrets überhaupt zu verhindern, als daß er nicht den Ausgang dieses großen Kampfes als eine Niederlage hätte empfinden müssen. Er fühlte sie aufs schwerste. In der Bitterkeit seiner Enttäuschung konnte er nicht sogleich abwägen, wieviel doch für die Sache, der er als Katholik dienen wollte, — die Sache der Gewissensfreiheit und Geistigkeit des Glaubensgedankens — gerade durch den Ausgang des Konzils und die *Art* der dogmatischen Prägung und ihrer sogleich beginnenden *Auslegung* gewonnen war.

---

197 Briefe 3, S. 111, 15. März 1870.
198 Briefe 3, S. 102/104.
199 Briefe 3, S. 112, 20. März.

In seinem „Sendschreiben an einen deutschen Bischof des Vatikanischen Konzils", das im September 1870 in Deutschland erschien[200], klingt seine leidenschaftliche Empörung über das Geschehene nach und treibt ihn zu einer letzten und ganz vergeblichen, ja vielleicht widersinnigen Auflehnung gegen den unabänderlichen Ausgang des Kampfes.

Durch den Mund seiner fähigsten Mitglieder — klagt Acton an — habe das Konzil sich selber gerichtet. „Sie erklären, daß die neuen Dogmen weder von den Aposteln gelehrt, noch von den Vätern geglaubt wurden; daß sie seelenverderbliche Irrtümer sind, in Widerspruch mit der echten Kirchenlehre, gegründet auf Betrug, eine Schande für Katholiken. Man sollte meinen, kein Urteil könnte weniger zweideutig sein, keine Sprache offener, kein Zeugnis kompetenter oder entscheidender für das Gewissen der Gläubigen. Da scheint kein Zweifel mehr möglich über Ansicht oder Absicht der Minorität."

„Haben auch Viele im Anfang weder an der Wahrheit ihrer Worte noch an der Festigkeit ihrer Gesinnung gezweifelt, dieser gute Glaube ist erschüttert, seitdem einzelne Bischöfe das Dekret verkündet haben ohne ein Wort der Warnung, daß es irrige Lehren enthalte und von einer unzureichenden Autorität ausgehe. . . Die Kunde, daß das Vatikanische Konzil eine lange, mit List und Gewalt ausgeführte Intrige war, drang durch die ganze Welt. Nicht nur die Bischöfe sind der Ansicht, daß es nicht eigentlich darauf abgesehen war, den Glauben der ganzen Kirche zum ungefälschten Ausdruck zu bringen, und daß ihre Beweise aus Schrift und Tradition, aus Vernunft und Moral, unwiderlegt geblieben sind. Wenn Priester und Laien die Dekrete jetzt verwerfen, so ist das nichts als die Wirkung ihres Beispiels, das Echo ihrer bischöflichen Worte. Die Bewegung gehorcht dem Impuls, den sie gegeben, und verfolgt die Bahn, die sie vorgezeichnet haben. Sie sind ihre Urheber, sie sind ihre natürlichen Führer. Von ihnen hängt es ab, ob die Verteidigung des alten kirchlichen Organismus an einer gesetzlichen Schranke und an dem Ziel der Erhaltung festhalte, oder ob die katholische Wissenschaft zu einem Kampf gezwungen werde, welcher sich dann gegen die Träger der kirchlichen Autorität selbst wenden müßte[201]."

Bischof *Ketteler* von Mainz antwortete in der schroffsten und abweisendsten Art in einer Schrift, die im gleichen Jahre erschien und mit der Erklärung schloß: Actons Sendschreiben gehe von einem Standpunkt aus, „der die einfachsten Grundsätze der Kirche verkennt". Das Verfahren der Priester und Laien, die sich zu Richtern über die Gültigkeit des

200 Nördlingen, Verlag der Beckschen Buchhandlung.

201 Sendschreiben. S. 16—19.

Konzils aufwerfen wollten, stehe mit dem Wesen der katholischen Kirche im Widerspruch[202].

Und war es nicht wirklich so? Die Exkommunikation Döllingers zeigte wenigstens, daß es in der Tat eine Verkennung des Wesens der katholischen Kirche war, wenn man den Kampf der katholischen Wissenschaft gegen die Träger der kirchlichen Autoritäten verteidige, etwas opfere, was von größerem Wert sei, als sein eigener unbescholtener Ruf? Und waren denn seine Anklagen auch richtig, richtig im geistesgeschichtlichen und theologischen, aber auch im ethisch-kirchenpolitischen Sinne?

Die feindliche Schroffheit und unpsychologische Schonungslosigkeit jener Anklage Actons findet in seinen zusammenhängenden Gedankengängen kaum einen Platz, so ständig auch ein echter ethischer Regorismus alles durchwaltet, lenkt und trägt, was er dachte und schrieb. Aber in dem sich steigernden Kampf jener Monate rieb er sich wund an einem vermuteten Feind, der so, wie er ihn zu sehen glaubte, wohl doch nicht vorhanden war. Es blieb eine Narbe in ihm zurück, die bei jeder Berührung wieder zu brennen begann, so daß bei ihm echte Sorge um wirkliche Gefahren von da an stets einen Zusatz stimmungsmäßiger Erregung erhielt. Und doch darf seine wahre und eigentliche Betrachtungsweise und Urteilskraft *nicht* hiernach beurteilt werden.

Als historischer Realist und Seelenkenner hatte Acton schon während des Konzils die überlegene Position der Kurie mit völliger Klarheit erkannt. Sofort danach schrieb er gleichzeitig mit jenem „Sendschreiben" seine zusammenfassende Darstellung der Ereignisse, jenen Aufsatz „The vatikan council", wo es heißt, Pius IX. habe recht gut gewußt, welche Grundstimmung unter den 750 Bischöfen vorherrschte. „Männer jeder Art von Bildung und jeder Art von Erfahrung waren hier zusammengekommen, ebenso zuversichtlich und ebenso begierig wie die Prälaten Roms selber, den Papst als unfehlbar zu begrüßen. Ein Widerstreben war unwahrscheinlich, denn es war hoffnungslos. Es war unwahrscheinlich, daß Bischöfe, die seit zwanzig Jahren kein Zeichen der Ergebenheit verweigert hatten, sich jetzt vereinigen würden, um dem Papst Unehre anzutun[203]."

Konnte es wirklich Actons ernstliche Meinung sein, der Sieg der päpstlichen Ehre werde eine Schande für die Katholiken bedeuten, werde eine Erschütterung ihres Glaubens herbeiführen? Er war doch zu sehr psychologischer Empiriker, um für die voraussichtlichen Wirkungen des Unfehlbarkeitsdogmas die Prognose zu stellen: „Es könnte sogar geschehen, daß der Katholizismus eine gewisse zeitweise Anziehungskraft gewinnen könnte durch den Verlust der Heftigkeit der Kontroverse. Es gibt viele,

---

202 „Die Minorität auf dem Konzil. Antwort auf Lord Actons Sendschreiben . . .". Mainz 1870.

203 I, S. 523.

die sich nach Frieden und Stille sehnen, die abgestoßen sind durch das Bestehen so vieler Differenzen und vor offenen Fragen zurückscheuen." Ihm selber ging es freilich nicht um solchen Frieden, sondern sein Ziel blieb es, den Feuerbrand sittlicher Verwirklichung wach zu halten, den das Christentum entfacht hatte. Und noch immer fürchtete er die Rückkehr der „bereuten Vergangenheit" durch die Festlegung der Kirche auf frühere Taten der Päpste[204].

In seiner Gewissensnot vor dem Konzil trieb Acton seine Zweifel bis in die quälende Fragestellung: „Welche Lehrautorität würde die Kirche besitzen, wenn der Papst in Unfehlbarkeit fallen sollte? Welche heilenden Kräfte gibt es für solch eine Wunde? Und durch welchen Prozeß der Gegenwirkung könnte die Gesundheit wieder hergestellt werden[205]?"

Einige Jahre später war er sich endgültig klar darüber geworden, daß sein entscheidender Einwand gegen die vatikanischen Dekrete vom Juli 1870 in den *vorangegangenen* Lehren lag, die dadurch, wie er meinte, sanktioniert und wieder belebt worden seien. Darum dachte er von der „Vor-Juli-Kirche", wie er sich ausdrückte, sehr viel schlechter, wie mancher andere erst von der „Nach-Juli-Kirche". Und er gab etwas später der Anschauung Ausdruck, daß das Konzil sich nicht so direkt mit jenen vorangegangenen Lehren befaßt hatte, um eine „katholische Erklärung" auszuschließen, d. h. er hoffte, daß noch einmal eine „authentische Anmerkung oder Kundgebung" jene gefährlichen Konsequenzen definitiv aus dem Wege räumen würde[206].

Er sah wieder einen fernen Hoffnungsschimmer, weil die deutschen Bischöfe die vatikanische Meinung, daß der Papst die Autorität der Bischöfe in jeder Diözese absorbiere, zurückgewiesen hatten. Der Papst hatte hierauf nicht nur zustimmend geantwortet, sondern hatte erklärt, daß nichts neu geworden oder verändert worden sei in der Kirche. Diese Erklärung in einem solchen Zusammenhang konnte, wie Acton sah, „eine tatsächliche Anerkennung der Herrschaft des Glaubens" bedeuten und „schloß alle Auslegungen aus, die mit der Tradition unvereinbar sind". Er sah also den Ausweg aus dem Dilemma darin, daß man auf der Autorität der *Tradition* bestehe, als der einzigen Auslegungsregel[207].

Man darf die Frage erheben, wie es möglich war, daß Acton hieran in so weitgehendem Maße nach der *Definition* des Dogmas und den anschließenden Erklärungen des Papstes überhaupt zweifeln können?

[204] C. Juli 1867, S. 370.

[205] D. Okt. 1869.

[206] Briefe 3, S. 117, 1872.

[207] Briefe 1, S. 366, 1874. Ja, er glaubte jetzt, daß es sogar sehr schwer zu erweisen sei, daß die Dekrete buchstäblich und bestimmt den Syllabus sanktionieren. Der Magister Sacri Palatii, Gigli, hatte ihm schon früher geradezu gesagt, *er* betrachte den Syllabus als ein „informales Dokument" (Briefe 3, S. 150, 1874).

In der Vorrede des Dekrets ist als der Boden, auf dem die Unfehlbarkeit des Papstes in Tätigkeit tritt, das „Depositum des Glaubens" verstanden, das den Aposteln anvertraut ist; „die durch die Apostel überlieferte Offenbarung kann der römische Papst „unversehrt bewahren und getreu auslegen". Die Unfehlbarkeit des Lehramtes der Kirche, so hat man dies erläutert, wirkt sich im Bereich der göttlichen Offenbarung aus[208].

Nach der letzten Session sprach Pius zu den versammelten Vätern: „Diese oberste Autorität des römischen Pontifex, ehrwürdige Brüder, unterdrückt nicht, sondern hilft, sie zerstört nicht, sondern baut auf, sie befestigt die Würde, einigt in der Liebe, bestärkt und beschützt die Rechte seiner Mitbrüder, der Bischöfe. Laßt daher diejenigen, welche jetzt in der Aufregung des Gemüts urteilen, wissen, daß der Herr nicht in der Aufregung zugegen ist . . .[209].

Tatsächlich hatte sich der Widerstand der Bischöfe der Minderheit vor allem gegen eine Steigerung des päpstlichen Primats gerichtet, durch die den Bischöfen nur noch die Stellung von Vikaren gelassen worden wäre. Gegen eine solche Schlußfolgerung hatte denn auch das Dekret ausdrücklich erklärt, daß „diese Gewalt des obersten Pontifex kein Präjudiz bilde für die ordentliche und unmittelbare Gewalt der bischöflichen Jurisdiktion." Ja, es wird hier auch über die Bischöfe geradezu ausgesagt, sie seien „vom Heiligen Geist eingesetzt, in den Platz der Apostel nachgerückt"[210].

Gleich nach dem Konzil im Oktober 1870 wurde in England von Bischof Ullathorne, den Acton persönlich kannte, ein Hirtenbrief herausgegeben, der in Rom damals gut aufgenommen wurde, ja, *man betrachtet noch heute diese Auslegung als die in Rom allein anerkannte.* Es wurde darin über die Punkte, die Acton so sehr beschäftigten, nämlich über die Autorität der Tradition und die mit ihr allein vereinbaren Auslegungen, geradezu in Analogie zu Actons konstitutionellen Idealen gesagt: wie der Herrscher nur

---

208 Butler-Lang, „Das vatikanische Konzil", S. 406/7. „Es ist oft leichthin gesagt worden, die Definition erkläre, daß der *Papst* ex cathedra die Unfehlbarkeit besitze, mit welcher Christus die Kirche ausstattete. Das ist nicht streng korrekt: was erklärt ist, ist dies, daß der Papst, der ex cathedra eine Glaubens- oder Sittenlehre definiert, die Unfehlbarkeit besitzt, mit welcher Christus die *Kirche* beim Definieren einer Glaubens- oder Sittenlehre ausstattete. So deckt der Wortlaut der Definition nur das *Definieren* einer Glaubens- oder Sittenlehre . . . Der Nachdruck liegt durchaus auf dem Glaubensdepositum und seiner Sicherstellung".

209 Butler-Lang, a. a. O., S. 367.

210 Butler-Lang, a. a. O., S. 416. Ähnlich hat später Leo XIII. erklärt, daß „Bischöfe nicht als Vikare des römischen Papstes zu betrachten sind". Und der neue Kodex des kanonischen Rechtes bestimmt: „Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel und sie sind durch göttliche Einsetzung über individuelle Kirchen gesetzt, die sie mit ordentlicher Gewalt leiten unter der Autorität des römischen Papstes." (Kanon 329): *Ordentliche* Jurisdiktionsgewalt ist diejenige, welche auf Grund des Gesetzes selbst zu einem Amt gehört; *delegierte* ist diejenige, welche einer Person verliehen ist (Kanon 197).

vom Thron der Autorität aus den Beschlüssen, nachdem sie im Parlament verhandelt wurden, die bestätigende Sanktion gäbe, die sie zum Gesetz macht, „ebenso verkündet auch der Papst nur nach geziemender Erforschung dessen, was zum katholischen Glaubensdepositum gehört bzw. nicht gehört, ex cathedra von seinem apostolischen Stuhl oder Thron aus, was geglaubt werden muß, weil es immer angenommen worden ist als ein Bestandteil der katholischen Überlieferung . . . Die Vergangenheit ist Garantie für die Zukunft; sie schreibt die allgemeinen Grundsätze und Regeln vor, durch die sich die Päpste leiten lassen. Schrift und Tradition sind die Quellen ihrer Urteile. In diese vertiefen sie sich, um sich entsprechend der Wichtigkeit des Falles Rat zu holen"[211].

Die dogmatischen und *innerkirchlichen* Bedenken Actons wurden hiermit doch in der Hauptsache gegenstandslos. Wie aber stand es mit den nicht minder ernsten *staatspolitischen* Auswirkungen des Dogmas?

Es ist vielsagend, daß die schweizer Bischöfe im Juni 1870 in gemeinsamer Pastoralinstruktion erklärten, der Papst sei „festgelegt und beschränkt durch die von Gott geoffenbarte Lehre, welche versichert, daß es Seite an Seite mit der religiösen Gemeinschaft eine bürgerliche Gemeinschaft gibt; daß es Seite an Seite mit der kirchlichen Hierarchie die Gewalt weltlicher Magistrate gibt, die in ihrem eigenen Gebiet mit einer vollen Souveränität bekleidet, und denen wir im Gewissen Gehorsam und Hochachtung in allen Dingen schuldig sind, die moralisch erlaubt sind und zum Bereich der bürgerlichen Gesellschaft gehören." — Der Papst schrieb darauf an die schweizer Bischöfe, daß nichts zeitgemäßer und lobenswerter sein oder die Wahrheit klarer ans Licht stellen könne, als ihr Hirtenschreiben[212].

Als von antikatholischer Seite, unter absichtlicher Ignorierung aller dieser Erklärungen, gleichwohl die Exkommunikationsbullen und Absetzungsbullen gegen Souveräne als „unfehlbare Äußerungen" angegriffen wurden, um das Dogma ad absurdum zu führen, da erklärte Pius IX. im Juli 1871:

„Es bestehen manche irrtümliche Meinungen bezüglich der Unfehlbarkeit. Aber die böswilligste unter allen ist es, wenn man in diese Lehre das Recht eingeschlossen haben will, Landesherren abzusetzen und das Volk von ihrer Untertanenpflicht zu befreien. Dieses Recht wurde tatsächlich zuweilen von Päpsten in äußersten Fällen geübt; aber weder der Anspruch darauf, noch der Gebrauch davon hat irgend etwas mit der päpstlichen Unfehlbarkeit zu tun. Ihre Quelle war nicht die päpstliche Unfehlbarkeit, sondern die päpstliche Autorität. Diese Autorität schloß das Richteramt über Fürsten und Staaten auch in weltlicher Angelegenheit in sich.

211 Butler-Lang, a. a. O., S. 400; der Hirtenbrief von S. 399—401 auch im weiteren Wortlaut.

212 Butler-Lang, a. a. O., S. 406.

So entsprach er dem damals geltenden öffentlichen Recht und hatte das Einverständnis der christlichen Nationen, die im Papst den obersten Richter der Christenheit verehrten.

„Die gegenwärtigen Verhältnisse sind durchgehend verschieden von den damaligen und nur Böswilligkeit konnte so verschiedene Dinge und Zeiten durcheinandermengen, als ob ein unfehlbares Urteil, das ein Prinzip der geoffenbarten Wahrheit betrifft, irgendeine Verwandtschaft hätte mit einem Recht, das die Päpste, aufgefordert durch den Wunsch der Bevölkerung anwenden mußten, wenn das Gemeinwohl dies erheischte. Es ist sehr durchsichtig, warum man gegenwärtig eine so törichte Idee in Umlauf setzt, an die kein Mensch mehr denkt, als letzter von allen der höchste Pontifex. Man sucht nach Vorwänden, und seien sie noch so frivol and unwahrhaftig, um Fürsten gegen die Kirche aufzureizen[213]."

Es ist auffallend, wie wenig Gewicht Acton all diesen direkten kirchlichen Erklärungen beilegte und wie wenig seine historisch begründeten Zweifel und Sorgen dadurch wirklich gemildert wurden. Sein Kampf gegen die kirchenpolitischen Sünden der Vergangenheit und gegen die Möglichkeit ihrer indirekten moralischen Sanktionierung durch weiterlebende Kirchenlehren dauerte an. Aber er kam dabei nun doch, wenige Jahre nach dem Konzil, in eine recht schwierige Zweifrontenstellung. Von *seinen* Voraussetzungen aus war sie freilich alles andere als sinnwidrig, kam es ihm doch konsequenterweise nach wie vor nur darauf an, öffentlich die Behauptung zurückzuweisen, „daß eine wahrheitsgetreue Schilderung der undogmatischen *Geschichte* einen Widerspruch in sich schließen könnte zu der Lehre oder Autorität der Kirche, deren Kommunion mir teurer ist als das Leben[214].

Im November 1874 veröffentlichte Gladstone seine Schrift über „die Vatikanischen Dekrete und ihre Bedeutung für die staatsbürgerliche Treue" — sehr gegen Wunsch und Rat von Acton. Gerade weil seine Berichte vom Konzil gewiß nicht ohne Einfluß auf Gladstones Auffassung und die Fragestellung seiner Schrift geblieben waren, fühlte Acton die Verpflichtung, seine katholischen Landsleute durch einen offenen Brief in der „Times" gegen Gladstone zu verteidigen. Als die englischen Katholiken emanzipiert wurden, schrieb Acton, habe man gefühlt, daß ihnen mit Recht Vertrauen geschenkt werden könne, was auch immer der Buchstabe und Geist des Kirchenrechts sei. „Die Lehren, gegen die Sie kämpfen", erklärte er, an Gladstone gewandt, „begannen nicht mit dem Vatikanischen Konzil. . . . Sie werden ernstere Dinge finden als alle, die Sie aufgezählt haben . . . Und dann werden Sie zugeben, daß Ihre katholischen Landsleute nicht billig zur Rechenschaft gezogen werden können für jeden Teil

[213] Butler-Lang, a. a. O., S. 28/29.
[214] Briefe 3, S. 125, Nov. 1874.

eines Systems, das ihnen niemals in seiner Vollständigkeit vor Augen gekommen ist, oder für Meinungen, an deren Vorhandensein bei Theologen sie nur mit äußerstem Widerstreben glauben würden[215]."

Durch einen zweiten Brief an die „Times", der den Umfang und Charakter einer historischen Abhandlung über die politische Immoralität der Päpste hatte, bekräftigte Acton seine These, daß die Vatikanischen Dekrete dem Papsttum keine größere Macht in weltlichen Angelegenheiten zuschrieben, als die, die sie schon früher beansprucht und ausgeübt hatten. Und er fügte den weiteren sehr charakteristischen Beruhigungsgrund hinzu, daß die Besorgnis vor einer vom Vatikanischen Konzil ausgehenden Gefahr für den Staat „die unbegrenzte Subtilität und Unfolgerichtigkeit übersieht, mit der die Menschen praktisch dem Joch einer offiziellen Uniformität in Fragen der Anschauung entgehen[216]." „Keine Maschine kann den Grad von Einheit und Harmonie aufzwingen, den Sie befürchten", schrieb Acton in jenem offenen Brief an Gladstone. „Wenig Gemeinschaft und Vertrauen ist möglich zwischen einem Menschen, der die allgemeinen Grundsätze der Sittlichkeit anerkennt, wie wir sie in der überwältigenden Masse der Schriftsteller unserer Kirche finden, und einem Menschen, der — wenn er erfährt, daß die Ermordung eines protestantischen Souveräns von einem Heiligen eingeschärft worden ist, oder die Hinschlachtung von protestantischen Untertanen durch einen Papst gebilligt worden ist —, sich daranmacht, eine neue Auslegung des Dekalogs zu finden. Es ist wenig zu befürchten von Verbindungen zwischen Menschen, die durch einen solchen Abgrund getrennt sind, oder von der Einheit eines Körpers, der aus solch entgegengesetzten Materialien zusammengesetzt ist. Aber wo es keinen Bund einer aktiven und agressiven Art gibt, da kann es doch eine Einheit der *Verteidigung* geben; und es ist möglich, daß, wenn man Vorkehrungen gegen die eine trifft, man den anderen befördert und befestigt[217]."

Acton warnt also Gladstone, als englischer Staatsmann die praktische Gefahr der Vatikanischen Dekrete nicht zu übertreiben. Aber er wollte damit nicht sagen, daß Gladstone die dunkle Seite der Sache zu schwarz gezeichnet hatte. Nur durfte darüber die Möglichkeit nicht außer acht gelassen werden, daß eine künftige „katholische Erklärung" des Konzils dessen gefährliche politischen Folgen endgültig aus dem Wege räumen konnte[218].

In einem Privatbrief an Gladstone vom 19. Dezember erklärte Acton sich genauer: „Die tatsächliche Zurückziehung der Dekrete ist ausgeschlossen. Was nicht ausgeschlossen ist, ist: die Übel des Ultramonta-

---

215 Briefe 3, S. 121.

216 Briefe 3, S. 135, Nov. 1874.

217 Briefe 3, S. 122/23.

218 Briefe 1, S. 366, an Simpson, 18. Dez.

219 Briefe 3, S. 147.

nismus so offenbar zu machen, daß man vor den Dekreten zurückschaudern wird, *und* das Vatikanische Konzil so hinweg zu erklären oder zum Narren zu machen, daß es unschädlich wird . . . Was ich den Leuten verständlich machen will, ist, daß ich mich nicht eigentlich mit dem Konzil, sondern mit dem tieferen Sitz des Übels befasse[219]."

M. a. W.: Seine Briefe in der „Times" waren nicht ein Angriff auf das Konzil und das neue Dogma, sondern ein Angriff auf den „Ultramontanismus", und galten dessen undogmatischer Seite: der politischen Ethik der Päpste, deren Feststellung eine rein historische Angelegenheit war. So drückte es Acton gegenüber Simpson aus. Wenn es ihm aber nur auf die Bekämpfung moralisch-politischer Übel in Theorie und Praxis ankam und auf die offene Anerkennung, *daß* die Träger der kirchlichen Macht in bestimmten historischen Situationen in die Sünden der Umwelt, also auch in skrupellose Interessenpolitik, verstrickt worden waren, so ergab sich aus dieser, auch katholischerseits längst nicht mehr bestrittenen Tatsache, ja wirklich nichts letztlich Entscheidendes gegen die Wahrheit der wesentlich religiös begründeten und dogmatisch definierten Glaubens- und Sittenlehre. Nicht das, was in Übereinstimmung mit diesen echten Lehren geschehen war, bekämpfte Acton, sondern das, was von ihnen abirrte. Selbst wenn er das vatikanische Dogma „hinwegerklären wollte", so galt dies nur dem, was im extremsten Fall als *kirchenpolitische* Konsequenz hineingedeutet werden konnte — und was freilich auch *von streng-ultramontaner* Seite immer noch hineingelegt wurde! Kein Geringerer als Erzbischof Manning, Englands katholischer Kirchenfürst, trat auch nach dem Konzil in einer ausführlichen Abhandlung dafür ein, den Begriff der „Definition" in einem möglichst weiten Sinn zu nehmen; alle dogmatischen Urteile seien eingeschlossen, alle Urteile „in Sachen" des Dogmas, wie die Rechtgläubigkeit oder Irrgläubigkeit „nicht inspirierter" Bücher, gesetzgeberische oder richterliche Akte, Tatbestandsurteile (!), Strafurteile und dgl.[220].

Doch nicht so ganz ohne Grund also fühlte sich gerade Acton zerrissen zwischene der Hingabe an die religiöse Wahrheit seiner Kirche und der Sorge um das Weiterleben ihrer kirchenpolitischen Irrtümer. Und das gibt seinen Briefen in der „Times" ihren menschlich-großen Hintergrund.

Die „Times" benutzte dieses sorgende Ringen, das sich hier hinter dem Kampf um historische Wahrheit verbarg, um den Katholizismus im allgemeinen und den Glauben Lord Actons im besonderen herabzusetzen und der Lächerlichkeit preiszugeben. In der Tat: die Versuchung war groß.

Es sei angeblich, bemerkte die „Times", der große Stolz der römischen

---

220 Butler-Lang, S. 404.

Kirche, daß vollkommene religiöse Harmonie in ihren Reihen herrsche. In Wahrheit könne man das Wort auf sie anwenden: „Sie machen ein Schweigen und nennen es Frieden." Frage ein Outsider nach der wirklichen Meinung ihrer Mitglieder, so sehe man sofort alle ebenso uneinig wie in irgendeiner gewöhnlichen protestantischen Kirche oder Sekte. Die Kirche habe ihre nominelle Einheit nur behauptet, indem sie ihre Gemeinschaft verengert habe. Es sei ein Prozeß andauernder Desintegration.

Das Aufgebot an Tatsachen durch Lord Acton sei zum Fürchten, und ihr moralisches Gewicht werde für das Publikum überwältigend sein, was auch immer eine subtile Theologie sagen werde, um sie hinwegzudeuten. Aber daß Päpste bösartige Dinge getan, sei doch wohl eine Tatsache, zu deren Sicherstellung es der mikroskopischen Macht kritischer Forschung gar nicht mehr bedürfe. Und es bleibe auf immer für die Masse der Engländer „ein Staunen und eine unergründliche Schwierigkeit", wie es Leute geben könne, die trotz dieser Tatsachen glauben, daß eine Kirche — die im einen oder anderen Sinne die Päpste als die höchsten Autoritäten anerkenne — die einzige Stätte in dieser Welt für göttliche Führung und Inspiration sein könne.

Das sei platterdings etwas, was einfache Gemüter von Leuten, die weniger „feinsinnig" seien als Lord Acton, stutzig mache. Lord Acton habe der Sache der Wahrheit gedient, indem er die schlimmsten Anklagen, die jemals gegen die Autoritäten seiner Kirche geschleudert worden seien, für berechtigt erkläre. Gewiß, auch daraus gehe hervor, daß Menschen viel besser sind als die Dogmen, die sie bekennen. Kein Vernünftiger werde bezweifeln, daß ein Katholik sein Vaterland lieben könne, denn wie Lord Acton sage: es gibt in der menschlichen Natur eine gesunde Inkonsequenz. Aber ebensowenig könne bezweifelt werden, daß römische Pontifexe und der römische Klerus als Ganzes immer versucht haben, Lehren aufzurichten und Prinzipien aufzuzwingen, durch die Menschen zu bloßen Sklaven der geistlichen Gewalt gemacht würden.

„Die römisch-katholische Kirche" — so fügt der anonyme Verfasser hinzu — „ist eine Illustration in dem weitesten Ausmaß, das je gesehen worden ist, für den ewigen Kampf zwischen der menschlichen Natur und Theorien über das, was menschliche Natur sein sollte. Eine fortlaufende Kette von Männern, die von ungewöhnlicher Charakterstärke und Intelligenz waren, haben im Laufe der Jahrhunderte ein sorgfältig durchgestaltetes System für die Regierung dieser und der nächsten Welt ausgearbeitet, und sie haben ohne Unterlaß darum gerungen, ihre Jünger auf die Höhe ihres Maßstabes zu bringen."

Heute aber müsse man hoffen — schließt die „Times" —, daß die „unglücklichen, sich windenden, schwankenden Anhänger" sich nicht bei all den „ungeheuerlichen Theorien" beruhigen würden, und daß die römische

Kirche endlich doch die Grenze gewöhnlicher menschlicher „Gutgläubigkeit" überschritten habe[221].

Für den durchschnittlichen modernen, „gesunden" Menschenverstand mochte hiermit das erlösende Wort gesprochen sein. Freilich, auch ein damals herrschender Vertreter dieser „ungeheuerlichen Theorien" glaubte sich durch Actons Haltung dazu berechtigt, an dessen innerer Eindeutigkeit zu zweifeln. *Erzbischof Manning*, der durch die besondere Gunst des Papstes vom Konvertiten zum ersten Prälaten Großbritanniens aufgestiegen war, betrachtete es als seine Aufgabe, die alten katholischen Familien die Disziplin der Kirche fühlen zu lassen. Er hatte, da er den Standpunkt des vorbehaltlosen Ultramontanismus einnahm, dem das Ergebnis des Konzils lange nicht weit genug ging, Acton als den gefährlichsten Gegner hinter den Kulissen des Vatikanischen Konzils kennengelernt. Er hatte versucht, Actons Einfluß auf Gladstone zu durchkreuzen, indem er Odo Russell, den britischen Botschafter am Vatikan, in sein Vertrauen zog, der dann auch wirklich im entgegengesetzten Sinn als Acton an die Regierung schrieb — so daß also ein unmittelbares Gegenspiel zwischen Acton und Manning stattgefunden hatte. Auch war Acton bereits 1867 in einem Artikel des „Chronicle" — der uns heute als ein Stück englisch-katholischer Kirchengeschichte wertvoll ist — ziemlich offen gegen Manning hervorgetreten. Nicht zufrieden mit einer Stellung der „zeremoniösen Patronage", begehre Manning sowohl der Taktiker wie der Stratege der englischen Katholiken zu sein, ihre Hilfskräfte zu entwickeln und zusammenzufassen und sie „unter eine Disziplin solcher Art zu bringen, die einen wirklichen Einfluß über Handlungen und Ideen ausübt". Dahinter stand bei Acton noch ein Vorwurf allgemeiner Art, der sich gegen diese Art von Kirchenfürsten überhaupt richtete: die, „die am aktivsten den *Interessen* der Kirche gedient haben, sind nicht immer die, die ihren *Lehren* am treuesten gewesen sind"[222].

Der Erzbischof bestätigte die Richtigkeit der angedeuteten Charakteristik durch sein Verhalten nach dem Erscheinen von Actons Artikeln in der „Times".

Denn er benutzte sofort die Handhabe, die ihm Acton mit jener in der Tat zweischneiden Verteidigung der englischen Katholiken geboten hatte, und bedrängte mit der zähen Aufdringlichkeit inquisitorischer Herrschsucht Acton mit brieflichen Fragen nach seiner persönlichen, glaubensmäßigen Stellung zum neuen Dogma. Acton stellte in seinen Antworten fest, daß die von ihm behandelten Tatsachen undogmatisch seien, daß er keine private Auslegung der vatikanischen Dekrete habe, daß die Konzilsakte allein das Gesetz konstituierten, das er anerkenne. „Ich bin zufrieden,

[221] Times, Dienstag, 24. November 1874, P. 9.
[222] I, S. 246, 1862.

zu verharren in absolutem Vertrauen auf Gottes Vorsehung in seiner Leitung der Kirche[223]."

Ein direktes Wort eigentlicher Unterwerfung war von ihm also vermieden worden. Manning wollte sich nicht zufrieden geben und wiederholte seine Frage, ob Acton dem neuen Dogma sich anschließe. Acton antwortete, er habe es nicht als seine Pflicht empfunden, als Laie die Auslegungen der Theologen zu verfolgen, noch weniger den Versuch zu machen, sie durch private Urteile von sich aus beiseite zu schieben. Er vermutete allerdings, wie es Gladstone schrieb, daß Manning mehr verlangen werde als eine nur negative Konformität[224]. Tatsächlich erklärte ihm Manning gleich darauf in einem Schreiben, da ihm jedermann sage, Acton glaube nicht an das Vatikanische Konzil, so müsse er die Sache in die Hände des Papstes legen. „Es scheint mir, daß er einfach Rom ersucht, mich zu exkommunizieren[225]."

Monatelang erwartete Acton diesen letzten Schlag. „Es kann nur eine Frage der Zeit sein." Aber er kam nicht.

Die Zurückhaltung des Vatikans war begreiflich und angemessen gegenüber einem Manne, der immerhin in England die Sache, wenn nicht der Kirche, so doch der Katholiken verteidigt hatte, und zwar auf der Basis, daß die Dekrete des Konzils nicht in der befürchteten Weise angewandt werden würden. Es mochte auch nicht empfehlenswert scheinen, den einflußreichen Freund des britischen Staatsmannes, dessen Politik der katholischen Kirche so günstig war, zu exkommunizieren. Vor allem, Acton hatte ja auch wirklich nicht gegen die Rechtgläubigkeit im dogmatischen Sinne verstoßen. Er hatte vielmehr seinen großen historischen Brief in der „Times" mit folgenden Worten beendet: „Es wäre gut, wenn die Menschen niemals in den Irrtum verfallen wären, die Wahrheit zu unterdrücken und den Irrtum zu ermutigen, um der besseren Sicherung der Religion willen. Unsere Kirche beruht, und unser Glaube sollte beruhen, nicht auf den Tugenden der Menschen, sondern auf dem sicheren Grunde einer Institution und einer Leitung, die göttlich sind. Darum bleibe ich unerschüttert in dem Glauben, daß nichts, was der innerste Abgrund der Geschichte künftig enthüllen sollte, jemals den Katholiken eine gerechte Veranlassung der Scham oder Furcht bringen kann. Ich würde die Kirche entehren und verraten, wenn ich argwöhnte, daß die Beweise der Religion geschwächt oder die Autorität der Konzilien untergraben werden könnten

---

[223] Briefe 1, S. 359—70, Nov. 1874 bis Jan. 1875. Briefe 3, S. 151—53. Briefe 2, S. LIX. „I am content to rest in absolute reliance on God's providence in his government of the Church" Briefe 3. S. 153, 18. Nov. 1874.

[224] Briefe 3, S. 153, 147, *19. Dez. 1874.*

[225] Briefe 1, S. 368, 6. Jan. 1875 — in diesem Jahr wurde Erzbischof Manning Kardinal.

durch eine Kenntnis der Tatsachen, von denen ich gesprochen habe, oder anderer, die nicht weniger schmerzlich und nicht weniger gewiß sind, weil sie unerwähnt bleiben[226]."

3. *Verschärfung des historischen Urteils Entfremdung von Döllinger*

Acton hat von da an in allem, was als direkter Angriff auf die kirchliche Autorität betrachtet werden können, Schweigen gewahrt — wenigstens in der Öffentlichkeit. Aber die Einstellung seiner früheren Opposition gegen die möglichen kirchenpolitischen Folgen des neuen Dogmas bedeutete nicht, daß er die allzu menschlichen Begleiterscheinungen der früheren päpstlichen Herrschaftsansprüche weniger bekämpfte und verurteilte als bisher. Sein historisch-ethisches Urteil wurde eher schärfer; aber sein katholischer Glaube blieb dadurch unberührt. Er war, so hat man treffend gesagt, mit so vielem, was die offizielle Regierung der Kirche während der letzten acht Jahrhunderte getan hatte, so wenig einverstanden, daß das neue Dogma ihn im Grunde nicht vor eine neue Entscheidung stellte[227]. Die ganze Richtung des zentralistischen Absolutismus der Päpste und ihrer übersteigerten Ansprüche hatte er von jeher verworfen. Er brauchte einmal gegenüber Simpson die Wendung: „Der gute alte prähildebrandinische Kurs, oder richtiger präpseudoisidorische[228]."

Als die Tage des Vatikanischen Konzils vorüber waren, sagte er: „Die gegenwärtige Generation ist hoffnungslos, ich muß für die Zukunft arbeiten[229]." Es gab keinen religiös-dogmatischen Hinderungsgrund dagegen, auch *nach* dem neuen Glaubensdekret; und darum konnte es auch keine Gewissensgründe für ihn geben, die ihn genötigt hätten, die Kirche zu verlassen. Gerade in jenen Briefen an die „Times' von 1874 hatte er ja offen für seine Überzeugung eintreten können, daß eine getreue Erzählung undogmatischer Geschichte nicht einen Widerspruch in sich zu schließen brauche zur Lehre oder Autorität der Kirche, „deren Kommunion mir teurer ist als das Leben"[230].

Beruhigend für Actons frühere kirchenpolitische Besorgnisse mußte es wirken, daß die milde und begrenzte Auslegung, die Newman von jeher der Unfehlbarkeitslehre gegeben hatte, später eine Anerkennung insofern fand, als Newman, nach dem Tode Pius IX., unter dem Pontifikat Leos XIII. zum Kardinal erhoben wurde. Ein freierer Geist begann zu herrschen,

---

226 Briefe 3, S. 138.
227 Figgis und Laurence, Einleitung zu Briefe 3, S. XVI.
228 Briefe 1, S. 184, 1861.
229 Figgis, Churches in the modern State, 1913, S. 257/58.
230 Briefe 3, S. 125.

und Acton sah immer mehr zu seiner großen Erleichterung, daß die gewaltige moralische Macht, die auf dem Konzil beansprucht worden war, niemals, solange er lebte — und auch bis heute nicht —, in der befürchteten Weise angewandt wurde.

Die innere Logik der Tatsachen hat in den zwei Menschenaltern, die seit dem Konzil vergangen sind, den Beweis erbracht, daß der alarmierende Feldzug, den Döllinger und Acton damals führten, „eine Panik ohne Grundlage" war, wie es heute katholischerseits bezeichnet wird. Freilich wird heute auch anerkannt, „daß wilde Aufstellungen überbegeisterter Papalisten damals solchen Befürchtungen einige Lebensfarbe gaben"[231].

In einer nachgelassenen Charakteristik, die Acton, wie man glaubt, von sich selber als Selbstanalyse in der dritten Person aufgezeichnet hat, klingt der Ton einer nachgelassenen Ruhe an; er blickt auf die vergangenen Kämpfe der eigenen Zeit mit der selbstbeherrschten Distanz des echten Historikers zurück, dem nur der große und tiefe Sinn des Geschehens in innerster Seele wesentlich ist.

„Es war ein Teil seiner Religion, viel in der Vergangenheit zu leben, jede Phase des Denkens zu erkennen, jede Krise von Meinungskämpfen, jedes Stadium des Fortschritts, das die Kirche durchlaufen hatte, so daß die Geschehnisse und Ideen seiner eigenen Zeit viel von ihrer Wichtigkeit beim Vergleich verloren, daß sie alte Freunde mit neuen Gesichtern waren, und ihn weniger beeindruckten als die Menge derer, die vorangegangen waren."

Aber neben diesem Andante überrascht nun um so mehr das leidenschaftliche Fortissimo seiner verschärften historischen Urteilsweise, das geradezu den Mittelsatz seiner Lebenssymphonie bildet. Dieses Urteilen, nach außen zurückgehalten, tritt doch in privaten Briefen und manchen grundsätzlichen Äußerungen methodologischer Art mit der Wucht eines ethisch-religiösen Bekenntnisses hervor. Ja, in seinem Bewußtsein wird dieses Problem der gewissensmäßig gebotenen *Verurteilung* eines sündhaften, kirchenpolitischen Systems der Vergangenheit nun direkt zum eigentlichen Zentralpunkt seiner geistigen Entwicklung. Dabei ergeht sich Acton oft in krassen, schon kaum mehr historisch zu nennenden Urteilen, und man

[231] Butler-Lang, a. a. O., S. 205/6. Er fügt hier anschließend hinzu: „Es wäre geradezu verschroben, in der Majorität mit Quirinus einen Block von fanatischen, unwissenden, feigen Menschen, verächtlichen Speichelleckern" (Quirinus) zu sehen, die schwächlich dem Druck von oben nachgeben, sich fürchten, zu ihren wahren Überzeugungen zu stehen, und die ihre Gegner durch bloße Macht der Zahlen niederstimmen. Genau so verschroben wäre es auch, die Minorität für händelsüchtig, treuvergessen, antipäpstlich, halbkatholisch anzusehen. Es war ja ganz anders: die Minorität zählte unter ihren Gliedern viele der bedeutendsten und feinsten Bischöfen der Kirche, und nicht wenige der Führer wurden später zum Kardinalat erhoben durch Leo XIII., ja, durch Pius IX. selbst."

[232] Einführung, S. 15.

sieht mit Bedauern, wie in diesem heilig flammenden Rigorismus doch auch der dunkle Qualm eines sehr menschlichen Ressentiments hineinschattet.

Aus dieser Zeit, etwa ein Jahrzehnt nach dem Konzil, stammt das vielleicht merkwürdigste Dokument aus Actons Hand, jene „Konfession“ gegenüber Lady Blennerhasset, deren Anfang wir schon in der Einführung dieses Buches erwähnten[232]. Der nun Fünfundvierzigjährige schildert hier den Sinn seiner gleichzeitig katholischen und liberalen Haltung, wie er sein Leben damit begonnen habe, sich von allem im Katholizismus loszusagen, was nicht mit der Freiheit vereinbar war, und von allem in der Politik, was nicht mit dem Katholizismus vereinbar war; wie er von jeher einen Zusammenhang gesehen habe zwischen dem Ringen um religiöse und bürgerliche Freiheit und der „göttlichen Absicht“, und darum mehr über das nachgedacht habe, was sein sollte, als über das, was ist. In solchem Sinne gebrauchte er das Wort Liberalismus, und es ist ihm ausdrücklich gleichbedeutend mit Sittlichkeit. Den ethischen Maßstab und Zweck aber erklärt er für den höchsten und für souverän.

„Ich trug dieses Prinzip in das Studium der Geschichte, als ich die Möglichkeit hatte, über die gewöhnliche Grenze gedruckter Bücher hinaus zu gelangen.

Hier fand ich nun, daß es ein furchtbares Übel in der Kirche gegeben hatte, die in einer Praxis bestand, welche durch die Theorie sanktioniert wurde, daß nämlich viel Unrecht getan werden darf um der Rettung der Seelen willen. Menschen wurden, was wir sonst Dämonen nennen würden in einer so guten Sache. Und diese Tendenz breitete sich über die Christenheit aus seit dem 12. Jahrhundert, und war verbunden mit dem Papsttum, das sie sanktionierte, ermutigte und anwandte. Verbunden, nicht geradezu identifiziert, denn ich finde nicht, daß die Gallikaner besser waren als die Ultramontanen; aber sie hatten nicht ganz das gleiche retrospektive Interesse oder die gleiche moralische Solidarität. Der Ultramontane, in dem Begehren, das Papsttum zu verteidigen, hatte seine Taten und Gesetze zu entschuldigen und zu rechtfertigen. Er war schlimmer als die Helfershelfer des Alten vom Berge, denn die hielten sich nur an individuelle Opfer. Das Papsttum aber ersann Mord und Gemetzel im weitesten und auch grausamsten und unmenschlichsten Umfange. Sie waren nicht nur vollständige Meuchelmörder, sondern sie machten auch den Grundsatz des Meuchelmordes zu einem Gesetz der christlichen Kirche und zu einer Bedingung des Seelenheils.

War es besser, sich vom Papsttum loszusagen aus Abscheu vor seinen Taten, oder die Taten zu entschuldigen aus Verehrung für das Papsttum? Die päpstliche Partei zog die letzte Alternative vor. Es schien mir, daß solche Männer bis zum letzten Grade infam sind. Ich klagte sie nicht

des Irrtums an . . ., sondern des Verbrechens. Ich hielt einen Menschen, der sie aus politischen oder anderen Motiven nachahmte, für des Todes würdig. Aber diejenigen, deren Motiv religiös war, schienen mir schlimmer als die anderen, weil das, was in anderen die letzte Hilfsquelle der Bekehrung ist, bei ihnen die Quelle der Schuld ist; die Triebfeder der Reue ist zerbrochen, das Gewissen ist nicht nur geschwächt, sondern verkrümmt, ihre Gebete und Opfer erschienen mir als das furchtbarste Sakrileg . . Ich verstand die Bewegung zur Glorifizierung des Papsttums als einen Plan zur Förderung der Sünde. Arbues und Liguori erschienen mir als die normalen und passenden Verbündeten des Syllabus und des Konzils . . .

Es ist gut, daß ein Enthusiast der Monarchie genötigt wird, die Geschichte Neros und Iwans, Ludwigs XIV. und Napoleons im Sinne zu behalten; daß ein Enthusiast der Demokratie erinnert wird an St. Just und Mazzini. Es ist noch wesentlicher, daß ein Enthusiast des Papsttums dazu gebracht wird, dessen Verbrechen zu überdenken, denn der Einfluß des Papsttums ist dem Gewissen näher, und *die seelische Gefahr einer perversen Moral ist größer, als das Übel einer perversen Politik.* Sie ist eine ständig tätige Einwirkung, die sich über das ganze Leben erstreckt und durch viele Kanäle in die Seele eindringt . . . Es ist der Satan, der hinter dem Kruzifix lauert. Die Korruption, die von revolutionären oder absolutistischen Sympathien herkommt, ist viel weniger subtil und expansiv; sie erreicht nur die niederen Regionen des Gemütes und vergiftet nicht das, was das Edelste ist.

Dies ist meine ganze Geschichte . . . Es ist nichts als die bloße *Anpassung der Religionsgeschichte an die Ethik des Whiggismus.*

Es scheint mir, daß dies ein sehr klarer Kurs ist, daß jeder Schritt des Prozesses leicht und natürlich ist, daß diejenigen, die ihn völlig verkehrt finden, die Einheit und Folgerichtigkeit und Einfachkeit der Darlegung zugeben müssen; daß sie ihn eher für *eine reductio ad absurdum des Liberalismus* halten können, als für ein dunkles, schwieriges, unverständliches Argument. Aus diesem Grunde ist es mir bisher sehr schwer gefallen, zu glauben, daß meine Doktrin eines Kommentars oder einer Erklärung bedürfe, denn ich habe niemals wirklich bemerkt, daß sie angegriffen wurde. Mein Eindruck ist eher gewesen, daß man sie unbequem fand und geeignet Verdruß zu bringen, und natürlich abseits liegend und neu[233]." —

Die ethische Höhe dieser großgesinnten Wahrhaftigkeit hat wohl für jeden, dem überhaupt ein religiöses Gefühl für die Erhabenheit des kategorischen Imperatives und eines göttlichen Gebotes gegeben ist, etwas Überzeugendes. Eine andere Frage aber ist es, wieweit nicht alle überstei-

[233] Briefe 3, S. 54—57, Febr. 1879.

gerten Superlative der Verurteilung unweigerlich zu historischen Fehlurteilen führen müssen? Daß Acton dieser Gefahr doch auch erlegen ist und damit der menschlichen Unvollkommenheit seinen Tribut entrichtet hat, wird besonders deutlich, wenn man sieht, wie sich in den folgenden Jahren, den besten Mannesjahren seines Lebens, der herrscherlich-richtende Ton unbedingter Verurteilung noch weiter verschärft und er nun das Papsttum mit der Dämonie religiöser Verfolgung nicht mehr nur „verbunden" sieht, sondern geradezu damit *identifiziert.* Unaufhaltsam ergeben sich daraus die weitreichendsten Folgerungen, an denen man gerade die Irrtümlichkeit des Ansatzes, aber auch die Unterströmung von begreiflicher, persönlicher Bitterkeit erkennt, die Actons Blicke trübte.

In vertraulichen Briefen, die Acton an Gladstones Tochter richtete — es wird später noch ausführlicher davon die Rede sein —, schreibt er zu Beginn der achtziger Jahre: „Das moralische Hindernis auf dem Wege nach Rom ist die Inquisition; sie ist die eigentümliche Waffe und das eigentümliche Werk der Päpste. Sie hebt sich von allen den Dingen ab, bei denen sie nur mitwirkten, folgten oder denen sie zustimmten, sie ist der eigentliche Gesichtszug des päpstlichen Roms. Sie wurde errichtet, erneuert und ausgedehnt durch eine lange Reihe von Handlungen, die alle von der höchsten Autorität in der Kirche ausgingen. Das Papsttum hatte sich selbst mit dem System identifiziert durch eine Reihe von gebilligten Büchern und vollzogenen Akten. Keine andere Institution, keine Lehre, keine Zeremonie ist so deutlich die individuelle Schöpfung des Papsttums, außer der Dispensationsgewalt. Sie ist das eigentliche Prinzip, mit dem das Papsttum identifiziert wird, und nach dem es beurteilt werden muß.

Das Prinzip der Inquisition ist des Papstes souveräne Gewalt über Leben und Tod. Wer immer ihm nicht gehorcht, soll verhört und gefoltert und verbrannt werden. Wenn das nicht vorgenommen werden kann, kann auf Formalitäten verzichtet werden und der Angeklagte darf wie ein Geächteter getötet werden. Das heißt also: das Prinzip der Inquisition ist mörderisch, und die Meinung eines Menschen über das Papsttum wird reguliert und bestimmt durch seine Meinung über religiösen Meuchelmord. Wenn er ihn ehrlich als ein Greuel betrachtet, kann er den Primat nur akzeptieren mit Zurückhaltung, Vorsicht, Mißtrauen und Abneigung gegen seine Handlungen. Nimmt er den Primat mit Vertrauen, Bewunderung, bedingungsloser Gehorsam an, so muß er sich mit Mord ins Einvernehmen gesetzt haben[234]." —

Daß hier, trotz aller bestechenden Wucht, nicht mehr ein abgewogenes geschichtliches Urteil vor uns liegt, wird dem kritisch Denkenden und dem mit den geschichtlichen Zusammenhängen einigermaßen Vertrauten

---

[234] Aus den Briefen an Mary Gladstone, Briefe 2, S. 141/42, 1882, S. 185—88, 1884.

auf den ersten Blick schon deutlich[235]. Acton hat selbst später in wissenschaftlich ernsthaften Aufsätzen und glänzend fundierten Rezensionen, zuletzt in seinen Vorlesungen, ein anderes Bild von den Zusammenhängen gegeben, durch das die hier angegebenen Übertreibungen richtiggestellt werden.

Man versteht ihn eben falsch, wenn man übersieht, daß es sich hier einfach um ein Glaubensbekenntnis zur Unbedingtheit der menschlichen Gewissensfreiheit und individuellen Wahrhaftigkeit handelt und zugleich um den christlichen Willensentschluß, mit dem Kampf gegen die Sünde universal ernst zu machen, also auch und gerade vor allem mit dem Kampf gegen die Sünde eines rücksichtslosen, amoralischen Machtstrebens, das um eines heiligen Zweckes willen zu gewissenlosen Gewaltmitteln greifen zu dürfen glaubt, und diesen Irrglauben sogar offen lehrt.

Zugleich aber spielt offensichtlich der natürliche Groll Actons mit, den er über seine inquisitorische Verfolgung und Bedrängung durch Erzbischof Manning empfand, den Vorkämpfer einer schrankenlosen Machterhöhung eines kaum mehr gebundenen Papsttums. — Dieses zwar begreifliche, aber eben doch persönlich bedingte Motiv tritt unverhüllt hervor, wenn Acton in jenen intimen Briefen über Kardinal Manning urteilt, er müsse, und zwar ausdrücklich wegen seines extremen Ultramontanismus, als ein Mann betrachtet werden, der „ein Leben in der Sünde" führt. Wenn ein Anglikaner ihm nur „ein Leben im Irrtum" vorwerfen würde, ihn aber sonst als „guten Mann" und „eine Zierde der Kirche" bezeichnen würde, so sei das eine Sprache, aus der zu entnehmen sei, daß der Sprechende dem auszeichnenden Merkmal des Ultramontanismus nicht ganz abgeneigt sei und er das bei weitem größte Hindernis auf dem Wege nach Rom heruntergeschluckt habe, — nämlich das moralische Hindernis[236].

Es ist verständlich, daß diese und ähnliche, z. T. noch schrofferen Wendungen in ihrer beispiellosen Schärfe Bestürzung und Entsetzen erregten, als nach Actons Tod diese Briefe veröffentlicht wurden, — wohl doch sehr gegen die Absicht des Verfassers! Denn in einem dieser Briefe an Gladstones Tochter schloß Acton eine Kette seiner schärfsten Urteile mit dem Satz ab: „Ich würde kaum gewagt haben, dies alles jemandem zu sagen, außer Ihnen, denn ich verlasse mich darauf, daß Sie den genauen und uneingeschränkten Sinn meines Briefes nicht mißverstehen werden. Ich möchte, daß mein Grund zur Besorgnis verstanden wird[237]."

Auf diesen Satz wiesen die katholischen Freunde und Verteidiger Actons nach dem Erscheinen der Briefe mit Nachdruck hin. Zweifellos seien sie

---

[235] Vgl. im zweiten Teil dieses Buches das sechste Kapitel, „Autorität und Freiheit", III, „Das moralische Hindernis auf dem Wege nach Rom".

[236] Briefe 2, S. 41, 1882.

[237] Briefe 2, S. 187, 1884.

vom Verfasser nicht zur Veröffentlichung bestimmt gewesen[238]. Auf jeden Fall, so hoben sie mit gutem Recht hervor, hätten seine Angriffe auf die Päpste nichts zu tun mit Heterodoxie oder mit Illoyalität gegen die Kirche. „Es ist sicherlich klar, daß er nicht die Dogmen des Glaubens angreift, sondern die Politik oder den persönlichen Charakter der Päpste . . . Päpstliche Unfehlbarkeit schließt nicht eine Annahme alles dessen ein, was von den Päpsten in der Vergangenheit gesagt oder getan worden ist." Es sei ja auch offensichtlich unmöglich, die Taten zu verteidigen und die Politik von allen Päpsten der Vergangenheit aufrechtzuerhalten. — „Das Übermaß seines Tadels kann selbst als ein Zeichen betrachtet werden für den robusten Charakter seines Glaubens als eines katholischen. Denn jeder muß fühlen, daß schlechte Herrscher und andere Skandale in der Kirche eine Prüfung für den Glauben sind. Und diese Prüfung wird offensichtlich größer für die sein, die das volle Ausmaß der Übel sehen, und sogar dahin gebracht wurden, zu glauben, daß die Dinge noch schlimmer gewesen seien, als sie es wirklich waren. Der Glaube, der einer so schweren Probe standhalten kann, muß von keiner gewöhnlichen Art sein[239]."

So wird Acton zum Gralshüter des Gewissens, jener Wahrhaftigkeit, die sich um keinen Preis von dem als göttliche erkannten Sollen scheiden läßt, wie schwerwiegend auch immer die Gegengründe der historischen Argumentation erscheinen mögen. Auf diesem Wege hat er ein letztes Opfer gebracht, die Trennung von seinem Meister, die geistige Entfremdung von Döllinger und damit auf lange das Opfer der geistigen Vereinsamung. Denn Döllinger, der große Bekämpfer päpstlicher Ansprüche, konnte doch angesichts der Verschärfung der historischen Urteile Actons nicht bis in alle Konsequenzen dieser Einstellung mitgehen. Auf Actons Schaffensfreude aber wirkte diese innere beginnende Entfernung wieder lähmend zurück, denn nun fühlte er sich ohne Zusammenhang mit der Schule seines Meisters und ganz allein. — Der Ehrendoktor der Philosophie, den die Universität München 1872 Acton verlieh, unterstrich fast eher die geistige Isolierung in der katholischen wie in der englischen Welt. Simpson, der alte Kampfgenosse, war 1876 allzufrüh gestorben. —

Wohl zehn Jahre hindurch hat Acton um das seelisch-geistige Einverständnis Döllingers in der Frage des historisch-ethischen Urteils gerungen. Döllinger fühlte sich durch das Verfahren der Exkommunikation, die ihm, wie er meinte, nur die Wahl zwischen Bann und Lüge ließ, aufs tiefste gekränkt. Noch fünfzehn Jahre später, als der Erzbischof von München ihn zur Rückkehr in die Kirche einlud, hat er die Verhängung

---

238 The Tablet, A weekly newspaper and Review Vol. 108, Sept., Okt. 1906, S. 62, 658.

239 Ebendort, Literary notes, S. 608/9, 520/30.

der Bannflucht über sich für einen unerhörten Vorgang erklärt. Er, der Theologe und Kirchenhistoriker, berief sich auf den wissenschaftlichen Nachweis, daß die Unfehlbarkeit des Papstes mit der Tradition in Widerspruch stehe. Er blieb dabei, seinen Abstand von der „Vatikanischen Kirche" öffentlich zu betonen, und er konnte für eine Unterwerfung auch nicht durch den kirchlichen Gedanken einer heroischen Selbstüberwindung gewonnen werden. Noch der fast Neunzigjährige blieb unerschüttert selbst durch die von Papst Leo XIII. gewünschten Bemühungen des päpstlichen Nuntius, der in einem „ganz vertraulichen" Schreiben den greisen Gelehrten, unmittelbar dazu einlud, beim Papstjubiläum von 1887 der Kirche „einen sehr großen Trost zu gewähren"[240].

Döllinger hatte sich aber auch nicht dazu entschließen können, sich den „Altkatholiken" anzuschließen; trotz seines Vorsitzes auf der Bonner Konferenz trennte er sich früh wieder von der Bewegung, als auf mehreren Kongressen nacheinander so katholische Elemente wie das Zölibat der Geistlichen, die Ohrenbeichte, Fasten und Abstinenz abgeschafft wurden. Diese „volkstümlichen Konzile der Altkatholiken waren ihm zuwider, „sobald er hatte erfahren müssen, daß eine solche Versammlung über die ernstesten, zartesten Fragen nach plötzlichen Impulsen unter dem Eindruck irgendeines populären, schwunghaft vorgetragenen Gemeinplatzes durch Aufstehen oder Sitzenbleiben abzustimmen pflegt"[241]. Er schrieb damals, 1887, an den Nuntius: „Moi, je ne veux pas être membre d'une société schismatique, je suis isolé. Persuadé que la sentence lancée contre moi est injuste et nulle de droit, je persiste *à* me regarder comme membre de la grande Eglise Catholique . . ." Gerade darum erkannte er die Exkommunikation äußerlich an, indem er nie Messe las oder zu den Sakramenten ging. Er lebte noch zwanzig Jahre in der isolierten Stellung eines exkommunizierten Katholiken[242].

Gladstone war einige Jahre nach dem Konzil und der Exkommunikation in München gewesen, wo er lange Gespräche mit dem nun fünfundsiebzigjährigen großen Gelehrten hatte. Ja, man hat etwas von der sittlichen Entrüstung gegen die vatikanischen Dekrete, die Gladstone dann zu jener Streitschrift antrieb, auf den Eindruck zurückgeführt, den „der Anblick dieses so weisen, frommen, gelehrten und heiligen Mannes", der doch unter dem Banne seiner Kirche stand, auf den anglikanischen Staatsmann machte[243].

---

240 Vigener a. a. O.

241 Ebendort.

242 Als der Tod kam, spendete Friedrich dem halb Bewußtlosen die letzte Ölung. „Jeder Priester, auch der exkommunizierte, wie Friedrich einer war, hat die Vollmacht in articulo mortis". Butler-Lang, a. a. O., S. 384/85.

243 Briefe 2, Einleitung, S. L, LI.

Die besonderen intellektuellen Bedingtheiten und methodologisch zu engen Begriffe, die Döllinger in diese religiöse Isolierung bringen mußten, hat niemand klarer erkannt und deutlicher bezeichnet als Acton, und es ist bemerkenswert, wie er sich gerade von der Döllingerschen Überbewertung des nur wissenschaftlich-historischen Denkens schließlich doch getrennt hat. Nach dessen Tode schrieb er rückblickend über ihn an Gladstone: „Döllinger wurde nicht durch die Theologen, sondern durch die Kirchenhistoriker geformt, und man kann bei ihnen das Wachstum und die Aufrichtung derjenigen Lehren und Ideen verfolgen, die dann für ihn allein unter seinen Zeitgenossen bezeichnend sind . . .[244]. Er ging niemals bei den charakteristischen Handlungen seines Lebens von irgendeinem dogmatischen System aus oder von irgendeiner besonderen Theorie. Er gelangte ohne Zweifel nacheinander in Berührung mit den beachtlichen Verfassern jeder Schule, und man kann die Prägung oder die Anregung von jeder bei ihm aufspüren. Aber es waren nicht so sehr die Vorzüge irgendwelcher Lehren, als die Bedürfnisse der Geschichte, die ihn zwangen, alle möglichen Arten von Dingen aufzunehmen. Als Gelehrter, nicht als Theoretiker, durch das Studium von Tatsachen, nicht durch Anhänglichkeit an Dogmen, dadurch ist er geworden, was er war. Der Döllinger des Vatikanischen Konzils und der Bonner Konferenz ist nicht das Produkt gewisser Meinungen der Vergangenheit, sondern eines gewissen Niveaus gegenwärtigen Wissens. Er handelte unter dem Eindruck, den der damalige Stand der Wissenschaft auf seinen Geist machte, durch bestimmte Bücher, die 1863 und 1868 veröffentlicht wurden und durch die Forschungen, die sie ihn zu machen instand setzten. Der Stempel gerade jener Zeit war ihm bis zuletzt aufgeprägt. Er setzte seine eigenen Studien auf Grund dieser Richtlinien fort[245]."

Aber nicht dieser Wissenschaftsglaube Döllingers war das eigentlich Trennende, wodurch sich Acton letztlich von ihm geschieden fühlte[246]. Es war vielmehr die ethisch-politische Freiheitslehre und damit verbunden der Rigorismus der moralischen Geschichtsurteile Actons, die ausschlaggebend wurden für die Kluft, die sich zwischen Meister und Jünger auftat. Diese Freiheitslehre in Kirche und Staat war für Acton ja die Grundlage seiner Forderung einer gleichsam konstitutionellen Verfassungsreform in der Kirche selbst gewesen.

Nachdem durch die Verkündung des Unfehlbarkeitsdogmas eine *solche* Reform aussichtslos geworden war, ging es Acton, im Sinne seiner vor-

---

[244] Briefe 3, S. 80/81, Jan. 1895.

[245] Briefe 3, S. 69, 1891.

[246] Inwieweit auch Acton den Irrtum dieses historischen Wissenschaftsglaubens teilte und wo dessen notwendige Begrenzung zu suchen ist, wird im 7. Kapitel des II. Teils in systematischem Zusammenhang erörtert („Historik und Scholastik").

beugenden Defensive, um eine möglichst tiefgehende Erkenntnis der realen sittlichen Konsequenzen jener Übel, deren Existenz sehr viel älter war als das Vatikanische Konzil. Etwa seit seinem charakteristischen Bekenntnis über die „Anpassung der Religionsgeschichte an die Ethik des Whiggismus", oder die „reductio ad absurdum des Liberalismus", also seit 1879, gewann Acton den Eindruck, daß Döllinger jene „Übel in dem Geist der Kirche von Rom", die nichts mit dem Vatikanischen Konzil zu tun haben, ernstlich unterschätzte und daß seine Ablehnung der Unfehlbarkeit ihn davon abhielt, zu erkennen, das *dahinter* lag.

„Es lag etwas von einer entschlossen nachsichtigen Illusion in seinen Urteilen." Für jemanden, der zuerst um 1820 in die kirchlichen Dinge Einblick genommen habe — so sucht Acton Döllingers Haltung zu erklären —, hätte es freilich scheinen können, daß sehr viele der alten Mängel gesühnt und hinweggeläutert worden seien, daß es eine Art Bekehrung Roms gegeben habe. Diese Illusion habe Döllinger dahin geführt, ein Ultramontaner besonderer Art zu werden. „Der entscheidende Punkt ist, daß er immer von dem abgeschnitten war, was wir unter diesem Ausdruck verstehen durch seine Theorie der Entwicklung und Toleranz." Die Schwierigkeit sei klar herauszubringen, wieso Döllinger sich immer eingebildet habe, daß er auf der gleichen Grundlage stehe wie Bellarmin oder Bossuet[247].

Aber Döllinger war, wie Acton unterstreicht, eben kein Liberaler. Gewiß waren die liberalen Katholiken in Frankreich wenigstens vor dem Konzil in ständiger Berührung mit ihm, „und viele von ihnen kamen nach München; und es ist eine allgemeine Vorstellung, die zum Teil von dem Professor selbst unterstützt wurde, daß er mit ihnen übereinstimmte und daß dies der Schlüssel zu Ereignissen wurde". Aber es bestand doch zwischen ihnen „ein klar definierter Unterschied". Immerhin könnte, so drückt Acton sich vorsichtig aus, was mit Montalembert in den entscheidenden Jahren, 1863 bis 1867, vor sich ging, etwas mit Döllingers eigener Haltung zu tun haben[248].

Acton hatte damals eine Zusammenkunft zwischen Döllinger und Montalembert in Herrnsheim, seinem mütterlichen Landsitz am Rhein, vermittelt. Ähnlich durfte er nun 1879 einmal Döllinger und Gladstone gemeinsam auf dem Landsitz seiner Gattin in Tegernsee als Gäste begrüßen, so daß nach dem französisch-katholischen Liberalismus nun der englisch-

---

[247] Briefe 3, S. 80/81, 1885. Über die besondere, allzuscharfe und einseitige Auslegung, die Acton dem Begriff des „Ultramontanismus" seit den Kampfjahren des Konzils gab, und über die Art, wie er „die Übel in dem Geist von Rom" mit diesem Ultramontanismus zusammenbringt und gleichsetzt, wird im II. Teil in systematischem Zusammenhang und in kritischer Auseinandersetzung gehandelt (6. Kapitel, III).

[248] Briefe 3, ebendort.

anglikanische Liberalismus Döllinger gegenübertrat; und dies sollte einen Augenblick der letzten Erschütterung im Leben des großen Kirchenhistorikers bedeuten: „Es gab, glaube ich", schrieb Acton nach des Meisters Tod an seinen politischen Führer, „einen Augenblick in seinem späteren Leben, da er sich der ungeheuren Konsequenzen des liberalen Denkens für die Kirche bewußt war, und erkannte, daß das, was im wesentlichen ein politisches Prinzip ist, gleichwertig mit einem religiösen Prinzip wird, wenn es auf die katholische Hierarchie angewandt wird." Jahrelang habe er sich bemüht, Döllinger diese Zusammenhänge sichtbar zu machen; „aber nur einmal gelang es mir; . . . in Tegernsee an dem Tage nach seiner Bergtour mit Ihnen, als er sich erschöpft fühlte, kam er in mein Zimmer und versicherte mir, daß er in Wirklichkeit wisse, was ich meinte, und mit mir übereinstimme. Später aber . . . sah ich, daß ich den Boden wieder verloren hatte, den ich gewonnen zu haben glaubte . . ., mit Ausnahme dieser einen Gelegenheit hielt er liberale Theorien ganz außerhalb eines theologischen Systems und war immer etwas ungeduldig über die Art, in der ich sie anwandte. Ich konnte ihm kaum eines meiner historischen Urteile verständlich machen; und wenn er wußte, was ich meinte, so mochte er es gewiß nicht leiden („he certainly did not like it") [249].

Hier liegt, so darf man diesen tief sinnvollen und unabwendbaren Vorgang wohl deuten, das Ende der Jüngerschaft Lord Actons. Vor dem Fünfundvierzigjährigen lag eine neue Stufe und eine neue Einsamkeit.

---

[249] Briefe 3, S. 193, 1890, u. S. 70, 1891.

Der Historiker der Freiheit
Der Freund Gladstones

Als Acton 1874 vierzig Jahre alt wurde, kamen seine Kämpfe um die Freiheit wissenschaftlicher Forschung in seiner Kirche zu ihrem äußeren Abschluß. In den folgenden Jahren erhob sich in ihm aus geistiger Einsamkeit um so leuchtender das Ideal der Freiheit. Dieser Freiheitsglaube, der ihm gleichbedeutend war mit einer ewigen Ethik der Menschenwürde und Menschenpflicht, war im tiefsten mit seinem Christentum unauflöslich verbunden. Ein Wort aus einem Vortrag über die Freiheit in der Antike, den er im Februar 1870 hielt, wirft Licht auf diesen Zusammenhang, den er zwischen dem Geist echter Freiheit und dem Christentum sah: „Ich könnte für Stunden fortfahren, Ihnen Sätze zu zitieren über das Naturrecht und die Pflichten des Menschen, die so feierlich und religiös sind, daß — obwohl sie von dem weltlichen Theater auf der Akropolis und von dem römischen Forum kamen —, Sie meinen würden, den Hymnen christlicher Kirchen zu lauschen und den Reden geweihter Gottesgelehrter[250]."

In diesen zwei Jahrzehnten zwischen seinem vierzigsten und sechzigsten Lebensjahr trat Acton an das Riesenwerk einer *Geschichte der Freiheit* heran. Schon früher hatte er sie geplant, aber so wie er sie ausführen wollte, ging sie über die Kraft eines Menschen. Sie sollte mit dem klassischen Altertum beginnen und bis in die Gegenwart führen und ausschließlich auf die ursprünglichen Quellen basiert werden; sie sollte sowohl die Institutionen behandeln, welche die Freiheit sicherten, wie die Persönlichkeiten, die für sie kämpften, wie die Ideen, die sie zum Ausdruck brachten; und endlich sollte dabei von allen Gelehrten Notiz genommen werden, die über jeden einzelnen Teil des Gegenstandes geschrieben hatten.

Seine Vorarbeiten bestanden vor allem in dem rastlosen Ausbau seiner Bibliothek und in einer Steigerung seiner rezeptiven Leistungskraft, deren Umfang sich im unkontrollierbaren Halbdunkel legendarischer Quantitäten verliert. Außer in Aldenham hatte er zeitweise drei kleine Bibliotheken: in seinem Stadthaus in London, in Tegernsee, dem Familiensitz seiner Frau, und in Cannes. Seine Finanzen drohten durch diese Bücherexpansion in Verwirrung zu geraten, so daß der Familienbesitz der Dalbergs am Rhein, Herrnsheim, 1883 verkauft werden und auch Aldenham vermietet werden mußte. Er verbrachte gewöhnlich den Herbst in Bayern und den Winter in Cannes, das in der Saison ebensosehr englisch wie französisch war, und

[250] I, S. 27.

wo er im Zusammenhang mit dem Leben des geistigen Englands bleiben konnte.

Aber in dem Maße, wie seine Belesenheit wuchs, kam seine schriftliche Produktion ins Stocken. Döllinger hatte doch wohl richtig geurteilt, als er einmal sagte: „Wenn Acton bis zu seinem vierzigsten Lebensjahr kein großes Werk schreiben wird, so wird er es nie tun.“ Das große Werk einer Geschichte der Freiheit, das niemand so wie er hätte vollbringen können, und das die sichtbare Krönung dieses Lebens bedeutet hätte, wurde nie geschaffen. Doch hat es ihn in den langen Jahren nach seinem vergeblichen Kampf, dessen Ausgang ihm ein Stück seiner ungebrochenen Einsatzkraft geraubt hatte, immer wieder aufs tiefste beschäftigt. —

Wir ahnen etwas von dem, was in ihm vorging aus jener vermutlichen Selbstanalyse, die in seinen nachgelassenen Papieren gefunden wurde. Hier finden sich Grundtöne eines verhaltenen Schmerzes, die strengen und doch resignierten Züge eines geistigen Kämpfers, dessen Siegesglaube sich erschöpft zu haben scheint. „Er sah abwesend und innerlich beschäftigt aus, als denke er an Dinge, von denen er nicht sprechen wollte, und schien wenig interessiert für die Sorgen und die Ereignisse des Tages. Oft war es schwer, zu entscheiden, ob er eine Meinung habe, und wenn er sie merken ließ, mochte er sie mit mehr Schärfe und Hartnäckigkeit verteidigen, als man es liebte. Er mischte sich nicht bereitwillig unter andere, so daß man gesellschaftlich oder für praktische Zwecke nicht auf ihn rechnen konnte. Wie er niemals hart von Menschen sprach, so pries er sie auch selten mit Wärme, und es war irgendeine offenbare Gleichgültigkeit an ihm und ein Mangel an Gefühl; Mißgeschick drückte ihn nicht nieder, aber glückliche Aussichten erhoben ihn auch nicht . . . es war keine Herzlichkeit in seinen Urteilen, und er befriedigte niemanden, und sagte Dinge, die auf den ersten Blick in grobem Widerspruch zueinander standen, ohne zu versuchen, sie in Übereinstimmung zu bringen. Er war zurückhaltend über sich selbst und gab keine Erklärungen, so daß er ständig mißverstanden wurde, und es war ein Gefühl des Mißlingens, der Enttäuschung, der Verlegenheit um ihn[251].“

So mochte er sich in düsteren Stunden selbst sehen, weltabgewandt und verschlossen. Aber in Wirklichkeit legte niemand größeren Wert auf intellektuelle Gesellschaft als Lord Acton. Mit seiner unermeßlichen Belesenheit verband er einen fast unbegrenzten Bekanntenkreis, darunter fast alle deutschen und französischen Geistesgrößen von Rang[252]. Denn ein so unersättlicher systematischer Leser Acton auch war, er war alles andere als ein Einsiedler und er regelte seine Zeiteinteilung derart, daß ihm die Abende, so oft er wollte, für solchen geistig-geselligen Umgang blieben.

---

251 I, S. XXX.

Sein Drang nach persönlicher Berührung mit allen, die für seine weite Welt wissenschaftlicher Interessen von Bedeutung waren, führte ihn wiederholt an fast alle deutschen Universitäten, und der Zauber seiner Persönlichkeit ist vielen der ihn überlebenden deutschen Gelehrten unvergeßlich geblieben. Vor allem hat sich unter den Engländern selbst sein hohes Ansehen durch solche persönliche Berührung verbreitet. Immer wieder finden wir Zeugnisse, die das bekunden: „Lord Acton war durchaus ein Mann von Welt . . . Niemand nahm ein stärkeres Interesse an den Ereignissen des Tages . . . seine Gelehrsamkeit, obwohl umfassend und echt, wurde niemals aufgedrängt, aber für jeden, der lernen wollte, waren seine Hilfsmittel in ihrem vollsten Umfange zugänglich. In seiner Gesellschaft zu sein, war, als ob man in der besten historischen Bibliothek sei mit dem besten historischen Katalog. Eine Frage rief nicht nur eine direkte vollständige Antwort hervor, sondern auch wertvolle Hinweise auf die Bücher, die der Fragende benutzen sollte. In Fragen der Auffassung war er viel zurückhaltender. Bisweilen konnte er ganz unvorhergesehen eine Paradoxie äußern, die bei jedem Anderen als bloße Unbekümmertheit und als Halbgelehrsamkeit erschienen wäre, die man jedoch, da sie von ihm kam, im Gedächtnis bewahrte . . . Seine allgemeine Haltung aber war die eines strengen Festhaltens an sicheren Tatsachen und eines vorsichtigen Vermeidens übereilter Urteile. Nicht als ob Lord Acton keine stark ausgeprägten Meinungen gehabt hätte, wenige Menschen hatten stärker ausgeprägte Meinungen als er, und ihre Fundamente waren so solide, daß es fast unmöglich war, an ihnen zu rütteln. Aber er liebte es, alle Seiten einer Frage zu hören und Nachsicht zu üben mit allen Irrtümern, die nicht eine Verletzung des Sittengesetzes in sich schlossen. Jede Verteidigung oder auch nur Entschuldigung für ein Abweichen von der Bahn des Dekalogs betrachtete er an und für sich als ein Verbrechen . . . In völlig unkongenialer Gesellschaft wahrte er die Schweigsamkeit des Grabes. Aber wenn irgendeine Gemeinsamkeit des Geschmacks oder Gegenstandes bestand, glänzte er in gleicher Weise als Sprecher wie als Zuhörer . . . Er liebte es, andere zum Sprechen zu bringen, und niemand hatte mehr Sympathie als er mit einem guten Wort, das er nicht selber gesagt hatte . . . Er war völlig frei von Neid, Eitelkeit und Egoismus. Er konnte nicht umhin, ein erbarmungsloser, intellektueller Kritiker zu sein. Er hatte seinen Geist so gestählt und gerüstet, daß er instinktiv ein Sophisma oder einen falschen Schein zurückwies[253]."

---

252 Genannt werden außer Ranke und Tocqueville auch Mommsen, Droysen, Sybel, Helmholtz, Roscher, Taine und Thiers und viele andere. A visit to R. Rothe, at Heidelberg, remained vor him a precious recollection (R. L. Poole, The late Lord Acton, English Historical Review, April 1905, S. 5042).

253 Briefe 2, S. XI—XIII.

„Den meisten Menschen erschien Lord Acton reserviert und fremd, als jemand, der eine glatte und schimmernde Oberfläche zeigt, die schwer zu durchdringen ist. Er mied Öffentlichkeit und Popularität mit der ruhigen Würde eines Mannes, für den die Welt des Wissens und Denkens mehr als genug war[254]. Seine Erscheinung war so imponierend wie seine geistige Wirkung. Die gedrungene Gestalt trug ein mächtiges Haupt mit großem Vollbart. Seine hohe Stirn, seine tiefe sonore Stimme, seine durchdringenden Augen und seine Haltung einer wachsamen Ruhe waren die äußeren Zeichen einer echten Kraft, deren latente Stärke größer ist als irgend etwas, was die Oberfläche zeigt[255]."

„Tatsächlich waren ihm in der Unterhaltung wenige überlegen. Mit all seinem Witz und seinem leichten Berühren der Dinge hinterließ er doch immer das Gefühl einer tieferen Hilfsquelle, die er nicht in Anspruch genommen hatte, nicht so sehr, weil er voller Anspielungen war, sondern weil er das Wissen einer Welt von Tatsachen voraussetzte, die zu erwähnen ihm unnötig schien . . ., daher fand er immer die richtigste und glücklichste Wendung, und seine einfachsten Sätze sagten etwas, weil sie mit mehr Sinn geladen waren, als es zunächst in die Augen fiel[256]." —

Eine gewaltige Arbeitsleistung steckte in seinen Hunderten von Zettelkästen, aber die Kraft — so sagt Bryce —, die darauf gewandt wurde, den Extrakt von Büchern zu sammeln, ging verloren für die Darstellung der Ideen, die diese Bücher in ihm wachgerufen hatten[257]. *„Auf dem engen Gebiet meines eigenen Buches"*, schreibt er 1882 halb scherzend an die Tochter Gladstones, „bringt jede Woche mehrere neue Veröffentlichungen, die mit Sicherheit etwas Licht oder irgendeine Schwierigkeit beitragen." „Was mein lästiges Buch betrifft", heißt es zwei Jahre später wieder in einem Brief an Mary Gladstone, „so erinnern Sie sich bitte, daß ich nur Dinge sagen kann, mit denen die Leute nicht einverstanden sind, daß ich weder Jünger habe, noch solche, die mit mir sympathisieren, daß dies keine Ermutigung für Produktion und Vertrauen ist . . ., und daß ich keine andere Gabe habe als die . . . unendliche Papierstückelchen in zahllose Bücher zu stecken und größere Papiere in schwarze Kästen zu tun[258]."

Und so wurde *die Geschichte der Freiheit* niemals auch nur begonnen. Zwei Vorträge von 1877 über die Freiheit in der Antike und im Christentum und ein Aufsatz von 1878 über „Democracy in Europe" sind alles, was an zusammenhängender Darstellung seiner Grundidee vorhanden ist. Freilich sind sie auch von einer wundervollen Dichte und Weite des Um-

---

254 *Bryce*, Studies in Contemporary Biography, S. 399.

255 Herbert Paul. Briefe 2, S. XIII.

256 Pool, English Historical Review, October 1902, S. 693.

257 Bryce, a. a. O.

258 Briefe 2, S. 126. 174.

blicks. In den zehn folgenden Jahren schrieb Acton nichts und ließ schließlich den Plan fallen. Aber es gab Zeiten, in denen er von der großen Idee verfolgt wurde. Es war zu Beginn der achtziger Jahre, als er, in später Nachtstunde in seiner Bibliothek zu Cannes, mit James Bryce davon sprach, wie eine solche Geschichte der Freiheit geschrieben werden könne, und auf welche Art sie zum *zentralen Leitgedanken aller Geschichte* zu machen sei. „Er sprach nur sechs oder sieben Minuten", berichtet Bryce, „aber er sprach wie ein Mensch, der inspiriert ist, gleich als ob er von einem Bergesgipfel in höchster Höhe unter sich den lang sich hinanwindenden Pfad menschlichen Fortschritts erblickte, von den dunklen cimmerischen Küsten prähistorischen Schattens bis in das vollere, doch gebrochene und von Zufällen behaftete Licht der neuen Zeit. Die Beredsamkeit war glänzend, aber größer als die Beredsamkeit war die durchdringende Vision, die durch alle Ereignisse hindurch und in allen Zeitaltern das Spiel jener moralischen Kräfte erkannte, die — bald schaffend, bald zerstörend, immer verwandelnd — Institutionen geformt und umgeformt und dem menschlichen Geist seine unausgesetzt sich ändernde Formen der Energie gegeben haben. Es war, wie wenn die ganze Landschaft der Geschichte mit einem Male erleuchtet würde durch einen Durchbruch des Sonnenlichts. Ich habe niemals von irgend anderen Lippen eine Rede wie diese gehört, noch hörte ich von den seinen jemals desgleichen wieder."

Der Kampf um die Reinhaltung dieser moralischen Kräfte erfüllt die späteren Schriften Actons und ist der immer gegenwärtige Leitstern seines Denkens. Als 1886 die *English Historical Review* begründet wurde, war Acton unter den Mitwirkenden der bedeutendste. Herausgeber war *Creighton,* der Historiker der Renaissancepäpste und später Bischof der anglikanischen Kirche. Acton, der mit Creighton befreundet war, schrieb eine Besprechung seines Werkes für die Zeitschrift und trat der Auffassung und Beurteilungsweise Creightons mit solcher Schärfe entgegen, daß eine ausführliche briefliche Polemik zwischen den Freunden folgte.

Als Creighton das Manuskript Actons erhielt, war er tief betroffen durch die ihm maßlos scheinende Schroffheit des Tones; er schrieb an einen anderen Freund, die Besprechung lese sich wie die Äußerung wütender Leidenschaft. Acton urteile aus irgendwelchen verborgenen Gründen der esoterischen Polemik eines liberalen Katholiken heraus, der gegen die Unfehlbarkeit gekämpft hat. Die Absurdität und zugleich die Komik der Situation sah Creighton darin, daß Acton die „Historical Review" gewählt hatte als „Vehikel, um einen Überfall auf deren Herausgeber zu machen". Das komme ihm so lustig vor, daß er sich versucht fühle, der Besprechung die redaktionelle Bemerkung vorauszuschicken: „Der Herausgeber ist für die in diesem Artikel geäußerten Ansichten nicht verantwortlich." Das Publikum würde sich wohl höchstlich amüsieren über einen Herausgeber,

der einen wilden Angriff gegen sich selbst veröffentlicht. Und von Actons Seite sei dieses Vorgehen so verwunderlich; warum habe er ihm nicht erklärt, daß er mit dem leitenden Gesichtspunkt des Buches nicht einverstanden sei und das lieber anderswo sagen wolle?

Acton hat dann alle persönlich scheinenden Schärfen gestrichen und dem Verfasser dieses bedeutenden Werkes einer abgewogenen realistischen Geschichtsbetrachtung brieflich seinen Gegensatz ganz grundsätzlicher Art gegen allen abschwächenden, schönfärberischen oder neutralen Relativismus dargelegt[259]. Diese scharfsinnige Auseinandersetzung, die an der Zusammenarbeit und Freundschaft der beiden nichts änderte, enthält die vielleicht grundlegende Darlegung der Forderung Actons, daß auch der Historiker, an sicheren ethischen Wertmäßstäben festhalten müsse[260]. —

Actons erster Beitrag zu der „English Historical Review", der zugleich die erste Nummer der Zeitschrift eröffnete, war ein Artikel über „German Schools of History", der eindrucksvollste vielleicht, den er je geschrieben hat. Die Weite seiner Belesenheit, die Sicherheit seines Urteils, die Prägnanz seines Stiles kamen darin zum stärksten Ausdruck, und Creighton pries ihn nicht mit Unrecht als hinreichend, um den guten Namen der Zeitschrift in ganz Europa zu begründen; er wurde später auch ins Deutsche übertragen[261]. Die verschiedenen Aufsätze und Besprechungen, die Acton während der folgenden Jahre veröffentlichte, sind durch die Fülle seiner Urteile und Ideen und nicht zuletzt durch die imponierende Breite seines Wissens von höchstem Interesse und dauerndem Wert. „Seine Beiträge bilden ohne Frage das auffallendste Element während des ersten Jahrzehnts der Zeitschrift, und es gibt nicht ihresgleichen in der englischen historischen Literatur[262]."

Die meisten seiner Artikel in diesen Jahren sind ganze Monographien, und die meisten seiner Besprechungen sind eigentlich selbständige kritische Untersuchungen. Jetzt konnte er in dieser Form die Früchte seiner jahrelangen Lesearbeit ernten.

Von einer besonderen Bedeutung für ihn selbst wurde der ursprünglich als Buch geplante und dann auf 40 Seiten konzentrierte Aufsatz über Döllinger, den er nach dem Tode des Meisters 1890 veröffentlichte. Es war ein allem Schmerz schon überlegener Abschied, ganz aus letzter Distanz heraus geschrieben, die abgewogene Darstellung einer großen geistigen Entwicklung von vollendetem Augenmaß des wertenden Urteils.

Er hat für diese Arbeit alle Papiere und Manuskripte Döllingers bekom-

---

[259] II, S. 503—505 und Live and Letters of Mandell Creighton Vol. I, S. 869—70.

[260] Vgl. „Geschichtswissenschaft und Wahrheit", Zehntes Kapitel: „Die Hoheit der sittlichen Norm".

[261] Von Immelmann.

[262] Gooch, History and Historians in the 19the century, Okt. 1902, S. 695/96.

men und etwa 300 Briefe von ihm in der Hand gehabt. 40 Jahre hindurch war er ständig in brieflicher und persönlicher Verbindung mit ihm gewesen, und er fand nun, daß Döllinger alle seine Briefe seit 1853 aufbewahrt hatte[263]. Döllinger hatte in den achtziger Jahren die zeitgenössische Forschung nicht mehr so eingehend verfolgt wie in den sechziger Jahren. Zwar durfte Acton ihn wohl mit Recht als ein „rezeptives Genie" bezeichnen; aber unzweifelhaft lag darin auch ein Stück herber Kritik: ein Teil seiner Laufbahn habe eine „Anpassungsfähigkeit" gezeigt, die nicht immer vereinbar war mit höherer Originalität. Sein Buch über die Frühzeit der Kirche — dasselbe, das der junge Acton so vorbehaltlos gepriesen hatte — betrachte die kritischen Punkte als erledigt ohne besondere Diskussion. „Die Umstände hatten sich nur dazu vereinigt, um einen Riesen allgemein üblicher Vortrefflichkeit und durchschnittlicher Ideen zu formen." Allein für das dritte Viertel des Jahrhunderts — welchem Döllinger eigentlich durch den vollen Genuß seiner Geisteskräfte und die Vollständigkeit seines Wissens angehört hatte — konnte Acton schließlich auf Harnacks Urteil hinweisen, der Döllinger den besten lebenden Kirchenhistoriker nannte. Bei aller Begrenzung seiner Größe als Schriftsteller und selbst als Denker habe doch niemand eine gleiche Kenntnis und Erkenntnis der Geschichte im allgemeinen und besonders der Religionsgeschichte gehabt, „die ihr wesentliches Element ist"[264].

Als Acton den Meister seiner Jugendjahre verlor, hatte die Freundschaft zu seinem politischen Führer sich voll entfaltet; schon lange war sie zu einem Grundelement seines Daseins geworden. „Für jemanden, der seine Zeit damit zubringt, zu beobachten, und mit dem Versuch, das Fortschreiten des politischen Denkens und Lebens zu verstehen, . . . könnte nichts Stolzeres geschehen, als imstande zu sein, der Politik Mr. Gladstones zu dienen[265]." So schrieb er schon 1880 an Gladstones Tochter. In ihm sah er die Verwirklichung der Idee, daß Politik eine Angelegenheit der Sittlichkeit ist, daß es in ihr um ewige Normen geht. Gladstone, sagte er, treibe Politik in dem größsten Maßstabe, als „die Kunst, das Rechte zu tun." Die inneren Berührungspunkte in der Haltung Actons und Gladstones waren so mannigfaltige, die Ähnlichkeit in vielem so tiefgehend, daß darauf eingegangen werden muß, schon um den wesentlichen und geistesgeschichtlichen Sinn dieser Freundschaft, die etwas Gleichnishaftes hat, deutlich zu machen[266].

---

263 Briefe 3, S. 68.

264 I, S. 408/09. 1890.

265 Briefe 2, S. 18, 1880.

266 Ich folge hier der glänzenden Darstellung und den meisterlichen Formulierungen R. Craemers, „Gladstone als christlicher Staatsmann" 1930.

Es ist bekannt, daß der religiöse Antrieb der stärkste in Gladstones Leben war. „Politik würde für mich völlig leer werden, müßte ich die Entdeckung machen, daß wir irrten, wenn wir ihre Verbindung mit der Religion behaupten[267]." Er rief die Politik der Grundsätze auf gegen die bloßen Interessen, die Leistung gegen das Prestige, wohltätige Sparsamkeit gegen glänzende Verschwendung, Gerechtigkeit und Friedenswillen gegen unfruchtbare, Haß säende Gewalt, die Eintracht der Nationen gegen anarchistischen Wettbewerb der Großmächte; die Religion gegen selbstsüchtige Begierden[268].

Sein Wort war: „Ich bin überzeugt, daß die Wohlfahrt der Menschheit heute nicht vom Staate oder von der Welt der Politik abhängt; der wirkliche Kampf wird in der Welt des Denkens ausgefochten, wo ein tötlicher Angriff mit zäher Absicht und auf weitem Felde geführt wird gegen den größten Schatz der Menschheit: den Glauben an Gott und das Evangelium Christi[269]."

Gladstone weiß sich als Gläubiger auf Vorposten im weltlichen Staate[270]. Und gerade das macht seine Bedeutung aus, daß er seine fromme Kraft in den Staat hineingetragen hat. Ist doch dies der einzige Weg, die Ordnung des Daseins nach einem geglaubten Gebot umzubilden. In ihm liegt der Pflichtgedanke als religiöser Weltgestaltungswille[271]. Christliche Staatskunst bedeutet ihm sittliche Verwirklichung. „Das politische Leben ist einfach Mittel zum Zwecke und ist in keinem anderen Lichte zu betrachten[272]." Die Forderung der Menschenliebe ist die Idee seiner Staatskunst. Gladstones Menschlichkeit ist Frömmigkeit. Seine Ehrfurcht vor den Menschen wurzelt im Glauben an die Heiligkeit der gottgeschaffenen Seele, welcher alle irdischen Dinge zum besten dienen sollen, und welche zu kränken Bosheit gegen den ewigen Vater ist[273]. Das für Gladstone Eigenste und Wesentlichste ist gerade die Begründung und Rechtfertigung seiner liberalen und humanitären Politik aus dem Christentum. Als eine Leistung des christlichen Menschen predigt er christliche Politik. Gerechtigkeit bedeutet ihm dabei: „organischer Zusammenhang von Freiheit und Gemeinschaft"[274].

Die Unzulänglichkeit der Menschennatur aber erfordert die ständige Mitwirkung göttlicher Kraft. Gladstone sah in der Kirche die objektive Wirklichkeit des Ewigen auf Erden. Die Kirche bringt uns die Überwin-

---

267 S. 86.
268 S. 29.
269 S. 440.
270 S. 335/36.
271 S. 104.
272 S. 211.
273 S. 305.
274 S. 438.

dung des Ich, Ergebung in die Liebesgemeinschaft, Erlebnis der von außen eingeflößten Gnade. Der junge Gladstone hatte in Rom die Wendung zur *Idee der Kirche* erlebt. Die Vorstellung christlicher Einheit in der Kirche und ihre sichtbare Gestaltung packte ihn damals zum erstenmal[275]. Aber er hält fest an der *anglikanischen* Kirche, die ihm bis zuletzt die *katholisch* reformierte Kirche ist. Er lebt in dem Gedanken einer fruchtbaren Polarität von Romanismus (die gestaltete Einheit und Festigkeit der Heilsordnung) *und* Protestantismus (die unmittelbare Zugänglichkeit der Quelle selbst, der Heiligen Schrift). Beide Ansätze sind ihm eins geworden in der katholisch-reformierten Kirche Englands[276]. Ausdrücklich sieht er dabei das Christentum als eine Religion *der* Einflüsse, die den Verstand *überschreiten,* wenn sie ihm auch nicht *widersprechen.* Das sind die Sakramente. In ihnen verwirklicht sich die Objektivität des Glaubens, zu der unser Wille sich nur reinigend vorbereiten kann.

Und darin liegt der tiefste Berührungspunkt mit Acton. Im Religiös-Kirchlichen wie im Ethisch-Politischen ist die dauernde Verbundenheit zwischen dem Staatsmann der Freiheit und dem Historiker der Freiheit begründet. „Beide waren Katholiken in dem tiefsten und weitesten Sinne des Wortes, beide waren sich ihrer Mitgliedschaft in der apostolischen und in der universalen Kirche stolz bewußt[277]." Es bestand zwischen ihnen, wie Acton es ausdrückt, eine seltsame Sympathie in vielen tiefen Fragen[278].

Nichts mußte er an seinem politischen Führer so tief bewundern, wie dessen Mut, allgemein verkannte Lehren zu bekennen und dem Zeitgeist warnend und mahnend entgegenzutreten. Denn auch Acton scheute wahrlich nicht davor zurück, in Zwiespalt mit seinem Zeitalter zu leben. Seine politische Lehre nannte er *die Theorie der Freiheit.* Aber sie war nicht identisch mit einem liberalistischen Schema. Sie war tiefer und religiöser, aber auch unbedingter und härter in ihren Schlußfolgerungen.

Acton erkennt *das Gesetz der Freiheit,* das dahin tendiert, „die Herrschaft von Rasse über Rasse, von Glauben über Glauben, von Klasse über Klasse aufzuheben". Und er fügt das Bekenntnis hinzu: „Das ist nicht die Verwirklichung eines Ideals, es ist die Erfüllung einer moralischen Verpflichtung[279]."

Man versteht, daß er mit den meisten sogenannten Liberalen nicht einverstanden war; er meinte, Europäer seien im allgemeinen „liberal" für etwas, was nicht Freiheit ist[280]. Und besonders den kontinentalen Liberalen

[275] S. 55: „Die erhabene Vorstellung der Kirche Christi . . . . ein wundervolles Gebilde, ganz und gar auf geschichtliche Tatsachen begründet."

[276] S. 104.

[277] Mary Drew, Acton, Gladstone and others, 1904, S. 1.

[278] Briefe 2, S. 18. 1880.

[279] Briefe 2, S. 93. 1881.

[280] I, S. 582/83. 1889.

warf er vor, daß sie den Staat betrachten als ausgestattet mit unbegrenzter Macht, und die individuellen Rechte als einer höchsten Autorität untergeordnet[281]. Nach dem Maßstabe, den Acton aufstellt, ist der noch nicht liberal, der ein bloßer Reformer oder ein Freidenker, ein intelligenter Konservativer oder ein Demokrat ist; denn diesen allen gemeinsam ist „die Hintansetzung der Freiheit". Und ebenso folgt daraus, daß es viel unechten und wenig echten Liberalismus gibt und daß Actons wahre Partei oft nur aus ihm selber bestand. „Ich stimme mit niemand überein, und niemand stimmt mit mir überein . . ."

In Wahrheit ist es gerade diese ungebrochene, geistig-politische Haltung, die ihn mit Gladstone immer enger verbinden sollte. Gegenüber der Gefahr einer gleichmachenden Demokratie und eines zerstörenden Sozialismus hofft er auf einen möglichst langsamen und durch die englische Tradition gestalteten Übergang zu einer gegliederten und gebändigten Demokratie. Er vertraut darauf, daß die Übertragung der Macht auf die unteren Klassen, die nicht die Tat Gladstones, sondern der Konservativen von 1867 war, in seinen Händen berichtigt oder reguliert werden wird. Ja, nur ihm traut er die Kraft solcher Lenkung zu. Von daher bestimmt sich aber auch seine *Kritik an Gladstones Politik*, der er keineswegs mit blinder Bewunderung gegenübersteht. Seine Reformen scheinen ihm gerade um der großen freiheitlichen Gestaltung willen, um die es geht, nicht durchgreifend genug zu sein. So erhebt er wohl gegenüber Gladstones Tochter halb scherzend den Vorwurf: „Ich fürchte, wenn es keine Tories gäbe, würde er sie erfinden." Er habe sich als entschiedener „Inaequalitarier" bekannt, habe niemals den Gedanken progressiver Steuern geschätzt und habe den Klassenkampf zu beschwichtigen gesucht durch weitgehende Verwendung der Landaristokratie in den Staatsämtern; er, dessen Mission es sei, die widerstrebenden Interessen des Oberhauses zu überwinden, sei peinlich bemüht, keine leidenschaftlichen Gefühle zu erregen, und suche skrupelhaft zu bewahren, was er nicht verbessern könne. „And I do not say it altogether in his praise[282]."

Andererseits warnt er vor dem „latenten Sozialismus" in der „Gladstoneschen Philosophie". Was ihn dabei beunruhigt, ist aber nicht sein Eingehen auf diese Probleme, sondern gerade seine mangelnde Betrachtung des Wandels, der in diesen Dingen vor sich geht. „Ich meine nicht in der europäischen Meinung, sondern auf streng wissenschaftlichem Gebiet." Acton will offenbar, daß Gladstone diese Bewegung, statt sie nur um sich grei-

---

[281] II, 182—183 über Cavour: „Wie die meisten kontinentalen Liberalen und wie die meisten Männer, die nicht religiös sind, betrachtete er den Staat als ausgestattet mit unbegrenzter Macht, und die individuellen Rechte als seiner höchsten Autorität untergeordnet."

[282] Briefe 2, S. 94/95. 1881.

fen zu lassen, zügelt und lenkt[283]. Er weist ihn darum immer wieder auf die Bedeutung und die Leistung der deutschen Kathedersozialisten hin, „eine Schule, deren glänzendster Repräsentant in England und hervorragendster Lehrer in der Welt Mr. Gladstone ist". Mit Genugtuung stellt Acton fest, daß diese deutschen Nationalökonomen die „wärmsten Bewunderer" der irischen Politik Gladstones sind[284].

Wie Acton sich zwischen die letzten Gegensätze hineingestellt sieht, die sich doch in ihm vertragen, weil er sie erträgt, so erscheint ihm Gladstone groß als Vermittler zweier Zeitalter, als Brücke und Wegbereiter zu einer neuen politisch-sozialen Epoche, die, wie er selber, weder konservativ verhärtet noch radikal verworren sein wird. Als das bleibende Vorbild dieser menschlich-staatsmännischen Haltung wird von Acton der große Name Edmund Burkes heraufbeschworen, dessen ganz andersartige geschichtliche Situation ihm freilich nicht entgeht. So schreibt er an Mary Gladstone: „Es ist unmöglich, nicht durch die vielen Punkte der Ähnlichkeit zwischen Burke und ihrem Vater frappiert zu sein — den beiden einzigen Männern von diesem Format in unserer politischen Geschichte. Aber ich habe keine Vorstellung, ob sie Freunde gewesen wären oder bittere Feinde[285]."

Mit tief begründeter Spannung blickt er der großen Entscheidung durch die Wahlen von 1880 entgegen, die ganz von der gewaltigen Persönlichkeit des einen Mannes getragen und geprägt wurden. „Wenn wir siegen", schrieb Acton kurz vorher an Mary, „so gehört der Sieg ihm und ihm allein. Und ebenso die Verantwortung. Dann wird die späte Ernte kommen . . . Die nächsten Wochen werden ein großer Wendepunkt in der Geschichte unserer Zeit sein." Nach dem Sieg jubelt er: der individuelle Triumph, die Huldigung, die damit einem einzelnen Namen geleistet worden sei, könnten nicht größer sein. Es sei ein so persönlicher Erfolg, daß er diktatorische Autorität übertrage, unabhängig von parteipolitischen Kombinationen[286].

Als nun aber dieser große Sieg da ist, da bleibt Acton absichtlich in Deutschland, um nicht als Anwärter für einen Staatsposten zu erscheinen, denn „auf Grund Ihrer ständigen Bereitwilligkeit, zu gut von mir zu denken und vielleicht auf Grund eines Wunsches etwas zu tun, was offensichtlich befriedigend für Lord Granville wäre, schien es möglich, daß Sie mir eine Verwendung anbieten würden". Da Acton aber, wie er glauben mußte, den Anhängern Gladstones aus verschiedenen Gründen ein Dorn im Auge gewesen wäre, so würde es dann doch nur seine Pflicht gewesen sein, es abzulehnen, „ein Element der Schwäche" für die Regie-

283 Briefe 2, S. 212. 1885.
284 Briefe 2, S. 170—75. 1883—84.
285 Briefe 2, 1880, S. 5.
286 Briefe 2, S. 8—10.

rung zu werden. „Ich hielt es darum für das beste, der Schwierigkeit und der Versuchung aus dem Wege zu bleiben. Der gleiche Einwand brauchte vielleicht nicht zu gelten für den Dienst im Auslande, aber der einzige Posten, auf dem ich hoffen könnte, von irgendeinem besonderen Nutzen zu sein, ist Berlin." Den könne er aber nicht erwarten, weil es „der beste Preis" für einen Beruf sei, der nicht der seinige sei. Auch werde eine solche exorbitante Bevorzugung persönlicher Freundschaft vor öffentlichem Verdienst mit Recht übel empfunden werden[287].

Es ist freilich zweifelhaft, ob das Experiment einer diplomatischen Mission Actons in Berlin geglückt wäre, — die übrigens schon 1873 von Lord Granville und Gladstone erwogen worden war. Schon damals scheiterte der Gedanke offenbar an der Erwägung, daß Actons bisherige politische Tätigkeit einen so hohen Preis und eine solche Bevorzugung vor anderen Anwärtern nicht rechtfertige. Aus seiner gesamten politischen Einstellung heraus ist es verständlich, daß Acton der damaligen preußischen Staatsidee, wie er sie in Bismarck verkörpert sah, mit Mißtrauen und Abneigung gegenüberstand[288]. Und es ist fraglich, ob Acton durch längere und wiederholte persönliche Berührung mit Bismarck seine Auffassung von ihm wesentlich modifiziert hätte. Die letzte religiöse Verwurzelung der Bismarckschen Staatsauffassung und Politik würde sich ihm wohl nicht erschlossen haben, — und die Art und Ausdrucksweise Bismarcks erleichterte das Mißverstehen. Der Antagonismus der politischen Gesamthaltung wäre in jedem Fall geblieben. Es ist eine merkwürdige Tatsache, die in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden verdient, daß es Acton war, dem die Königin Viktoria 1875 „a very strong letter" an Kaiser Wilhelm diktierte, um Bismarck von den „militärischen Projekten" zurückzuhalten, die man ihm damals zuschrieb.

Dies ist die einzige außenpolitische Funktion gewesen, die Acton ausgeübt hat. Nur einmal übernahm er ein quasi-politisches Amt. Er wurde 1892, als Gladstone sein letztes Kabinett bildete, zum Lord in Waiting bei der Königin ernannt. Viktoria empfand warme Bewunderung für ihn und schätzte seine Kennntnisse des Deutschen und seine deutschen Interessen. Er war einer der wenigen Personen in ihrer Umgebung, der mit den meisten Höfen des Kontinents vertraut war und mit ihr aus direkter Kenntnis über die Menschen dort sprechen konnte. Wenn er in Windsor war, verbrachte er seine ganze Zeit, soweit er nicht bei der Königin sein mußte, in der Bibliothek des Schlosses, — „ein singuläres Phänomen bei Lords in Waiting"[289].

Dieses Amt, wenn man es so nennen will, war etwas Unnatürliches für

---

287 Briefe 2, S. 18. 1880.

288 Briefe 3, S. 170/71. Mai 1880.

289 Bryce, a. a. O., S. 384.

ihn, und er suchte bald wieder davon frei zu kommen. Wenn er es überhaupt angenommen hatte, so vor allem darum, um Gladstones Kabinett auf diese Weise nahezustehen und sich der Sache der Homerule anzuschließen. Denn für diese war er, wie seine Briefe an Mary Gladstone zeigen, immer schon, ja früher schon wahrscheinlich als ihr Vater eingetreten. — —

Der sich über lange Jahre erstreckende Briefwechsel mit der Tochter Gladstones ist ein lebendiges Zeugnis dafür, wie sehr er ihren Vater verehrte und bewunderte. Es liegt ein eigener Zauber in diesen Briefen. Durchatmet von der Atmosphäre einer zarten und distanzierten Freundschaft, getragen von Vertrauen und Offenheit gegenüber einer offenbar ungewöhnlichen Frau, sind sie, wie Acton es einmal ausdrückt, mehr geflüstert und geplaudert als geschrieben[290]. Auch nach Mary Gladstones Heirat bricht die Korrespondenz nicht ab, und so führen uns die Briefe durch 20 Jahre hindurch, die im Leben Actons wie Gladstones die krönenden waren. Sie bieten einen nicht weniger großen Schatz an Gedanken und Ideen Actons als irgendeine seiner umfangreicheren Schriften.

Es herrscht ein Ton der Grazie, der Leichtigkeit und Heiterkeit in diesen Briefen, der seit den Jahren der Kampfgemeinschaft mit Simpson verklungen schien. Es fallen wertvolle und charakteristische Streiflichter auf Neigungen und Eigenschaften dieses Menschenkreises. „Ich würde gerne immer von Lord Granville angeklagt, von Ihrem Vater verteidigt und von Ihnen verurteilt werden[291]." Wir erfahren, daß Acton trotz seiner Vorbehalte gegen Dickens und trotz seiner fast vorbehaltlosen Verehrung für George Elliot „sich schämt", wenn er denkt, wie viel öfter er doch Dickens liest als George Elliot. Als aber die große Schriftstellerin stirbt, schreibt er erschüttert: „Es ist, als ob die Sonne untergegangen wäre, Sie können sich nicht denken, wieviel ich ihr verdanke . . . Von 18 oder 20 Schriftstellern, von denen ich mir bewußt bin, geistig geformt zu sein, war sie einer. Ich meine natürlich Denkweisen, nicht Schlußfolgerungen[292]."

Durch alles, als Leitmotiv dieser Briefe, zieht sich immer die Verehrung für Gladstone, den älteren Freund, den bewunderten Staatsmann. Die Beziehung auf ihn, die Bindung an ihn, dringt bis in die persönlichste Sphäre des Lebensgefühls ein. Sie kommt zu einem ergreifenden Ausdruck, als Acton eine seiner Töchter durch den Tod verliert: „Sie hat eine der stärksten Bande mit sich genommen, die mich mit dieser Welt verknüpfen, aber ich verfolge nicht weniger eifrig die Bewegungen des Mannes, der von allen jetzt Lebenden die größte Macht hat, Gutes zu tun[293]."

Als Mary Gladstone ihm einen Jugendbrief ihres Vaters über seine

---

[290] Briefe 2, S. 1—2.

[291] Briefe 2, S. 36. 1880.

[292] Briefe 2, S. 37. 1880.

[293] Briefe 2, S. 105. 1881.

Berufswahl schickt, antwortet er bewegt: dieser Brief fülle eine große Lücke in seinem Verständnis für Gladstones Leben aus, denn er zeige, „ein wie großer Teil dessen, was wir kennen und mit Staunen betrachten, eine ursprüngliche Gabe ist und mit ihm geboren wurde, und wie wenig auf der anderen Seite durch die Schulung des Lebens hinzugefügt worden ist. Es sind Dinge da, welche die Erfahrung gezügelt und in ihrem Übermaß gehemmt hat; aber es sind auch nahezu alle Keime der Kraft da, die die Bewegungen einer halben Welt regiert[294]."

Aber bei dieser hohen Bewunderung ist Acton keineswegs blind gegen die Schwächen und Mängel seines Führers. Die Form dieser Kritik ist von überraschender Deutlichkeit und Offenheit, und er bringt sie bewußt auf diesem Wege an Gladstone heran.

„Lassen Sie mich Wahrheiten nur unterdrücken, wenn sie angenehm sind", schreibt er einmal, als er eine parlamentarische Maßnahme Gladstones verurteilt[295]. So verheimlicht er auch nicht, daß er Gladstones Schriften nicht wirklich gut findet. „Man wird nicht von ihm, wie von Burke, sagen, daß seine Schriften seinen Reden gleichkamen . . . Denn obgleich seine Bücher die Weite seiner Fähigkeiten dartun, . . . so werden sie doch Bedauern erregen, weil er duldete, daß irgend etwas ihn von der Laufbahn ablenkte, auf der seine Suprematie unbestritten war unter den Menschen seiner Zeit[296] . . . Ich zweifle, ob er es fühlt; und wenn er es nicht fühlt, dann würde ich sagen, daß da ein Mangel an sicherem Wissen und Urteilen besteht[297]."

Den gleichen Mangel an Urteil findet Acton in Gladstones Ansichten über andere. Diese fehlende Menschenkenntnis sei schuld daran, daß er keine Schule gebildet habe und keine Jünger hinterlasse; denn in der Regel komme er zu einem zu günstigen Urteil über die Menschen: „Kaum jemals, glaube ich, beurteilt er sie zu streng. Manchmal bin ich überzeugt, daß er mit einer zu weitgehenden Großherzigkeit urteilt, und ich vermute, er tut es, weil er sein Gemüt nicht mit Lieblosigkeit beladen will." So findet Acton doch eine verborgene Güte noch in diesem Mangel und bezeichnet ihn als den „Irrtum weiser und guter Männer, die sich nicht scheuen, in der strengen Einschätzung der Menschen und der Charaktere zu irren". Dies sei eine Erklärung für Gladstones „hochgesinnte Ungeeignetheit, sich mit niedrigen Motiven zu befassen"[298].

Zu Enthusiasmus steigert sich Actons Lob, wenn er von der Redekunst Gladstones spricht. „Die glänzende Kette englischer Eloquenz, die in den Walpoleschen Kämpfen beginnt, endet mit Mr. Gladstone. Seine Rivalen

[294] Briefe 2, S. 43.
[295] Briefe 2, S. 21.
[296] Briefe 2, S. 45.
[297] Briefe 2, S. 57. [298] Briefe 2, S. 45, 57.

teilen seine Gaben, wie die Generäle des Alexander . . . Aber er allein besitzt *alle* die Eigenschaften eines Rhetors." Alle Genialität und Begabung von Chatham, Fox, Pitt, Canning und Peel zählt Acton auf, und schließt: „Die höchsten Vorzüge dieser fünf ohne ihre Schattenseiten werden vereinigt in Mr. Gladstone."

Freilich macht er zu diesem Vergleich mit den fünf größten Ministern Englands doch die Einschränkung, er habe Gladstone nur mit deren besten Eigenschaften verglichen, nicht mit allen ihren Eigenschaften. Pitts Kunst, sich selber dem König und den Wählern unentbehrlich zu machen, sei unerreicht. Aber freilich, „es ist ein Laster, nicht ein Verdienst, für Mittel zu leben und nicht für Ideen". Acton fügt mit Selbstironie hinzu: „Bitte, vergessen Sie nicht, daß ich von einem Whigteufel besessen bin und weder Pitt noch Peel in meinem Walhalla leben. Der große Name von Canning und der größere Name von Burke sind die einzigen Namen, die ich in höchsten Ehren halte, seitdem die Parteiregierung erfunden wurde[299]."

Es sind, so könnte man zugespitzt sagen, die „schlechten Eigenschaften", die Acton in Gladstone vermißt. Er selber, schreibt er an Mary, sei oft im Klub, „andere bleiben leider weg. Auch der P. M.[300], weil er die Süßigkeit des Heimes zu sehr schätzt, oder aus anderen nichtigen Gründen[301]." Früher hatte der junge Acton, bei aller Anerkennung der enormen Überlegenheit Gladstones, einmal geäußert, wenn Palmerston sterben würde, so würde Gladstone die Regierung keine Woche zusammenhalten können, gerade „wegen seines Genies, seiner Prinzipien und seiner Streitsucht"[302]. Später, als vertrauter Freund, sucht Acton, besonders nach dem großen Wahlsieg von 1880, wieder und wieder gegen die Exklusivität und Ungeselligkeit Gladstones anzugehen; zu sehr verlasse er sich auf seine parlamentarische Wirkung, während doch eine große Sphäre für direkten persönlichen Einfluß bleibe; Gladstone halte das offenbar für unnötig oder würdelos. Gewiß, „es ist so natürlich bei einem, der so viel schreibt und spricht, zu argwöhnen, daß die, die ihn mißverstehen, es freiwillig tun; es ist so natürlich für ihn, die Wirkung des persönlichen Kontaktes zu unterschätzen, so daß er glauben mag: die einzige legitime Methode, Menschen zu bemeistern, sei parlamentarisches Reden oder an die Menschheit gerichtete Schriften; aber es ist unendlich viel wert, daß die Leute mehr von ihm wissen und sehen, wenn möglich in der Gesellschaft. Erstens, weil es den Leuten schmeichelt. Ferner, weil ihnen Ehrfurcht eingeflößt wird. Endlich, weil sie versöhnt und so diszipliniert sind[303]."

299 Briefe 2, S. 45, 56. 1880.
300 Premierminister.
301 Briefe 2, S. 50. 1880.
302 Briefe 1, S. 265. 1862. Vgl. auch S. 122.
303 Briefe 2, S. 157—59.

„Meine ganze soziale Philosophie besteht in dem Wunsch, nicht lediglich durch Höflichkeiten zu befriedigen, sondern Menschen in Kontakt mit Mr. Gladstone zu bringen ... Es ist die Gegenüberstellung, nicht die Zeremonie, auf die es ankommt[304]." Eindringlich ermahnt er Mary Gladstone, wie viel davon abhänge, daß es *ihr* gelinge, den Premierminister dahin zu bringen, Zerstreuungen nachzugehen, selbst Vergnügungen, und nicht mehr einen Wechsel der Arbeit für ein Äquivalent für Ruhe zu halten. „Ein Haus in der Nähe der Stadt, das Theater, ich hätte fast gesagt die Oper, könnten eine Hilfe sein. Wenn er prinzipienlos genug wäre, ermüdende Diners abzulehnen, in wie weiter Ferne sie auch liegen mögen, und dann angenehme auf kurze Einladungen hin anzunehmen, so würde das viel wert sein. Kurz, ein wenig Demoralisation ist die beste Sicherung, die ich mir zur höchsten Vollendung seiner Laufbahn denken kann[305]." Ebenso wünscht Acton, Gladstone möge den Prinz von Wales mehr sehen, damit etwas von seinem Einfluß in der königlichen Familie weiterlebe.

Als Gladstone 1893 sein letztes Kabinett bildet, ist Acton wieder überwältigt von der Meisterschaft des Vierundachtzigjährigen bei der Behandlung der Öffentlichkeit, von der Schärfe und Leichtigkeit seiner Kampfesweise, und wie er am besten gerade in schwierigen Augenblicken sei. Aber auch jetzt wieder bemerkt er einen „Mangel an Kraft in der Behandlung seiner Kollegen"[306]. — —

25 Jahre hindurch bildet diese Korrespondenz eine fast ununterbrochene Kette, und sie ist doch nur die Begleiterscheinung der häufigen persönlichen Berührungen. Man kann sich die Bedeutung dieser Freundschaft auch für Gladstone kaum groß genug vorstellen. Denn auch seine Hochschätzung für den um 25 Jahre jüngeren Freund ist eine ungewöhnliche. Sie galt schon allein seinem Wissen. Wenn alle anderen Informationen versagten, so schlug er wohl vor: „Wir müssen Acton fragen!" Aber die Einwirkung des Jüngeren war sehr viel tieferer Art. Matthew Arnold hat darüber gesagt: „Gladstone beeinflußt alle um sich her außer Acton; es ist Acton, der Gladstone beeinflußt[307]."

Auch Mary Gladstone bezeugt, daß Acton tiefer als irgendein anderer auf ihren Vater gewirkt hat[308]; sie schreibt: „Die engen Beziehungen zwischen den beiden Männern machte beiden unendliche Ehre. Die Stärke ihrer Zuneigung machte sie niemals blind. Freiheit und Freimut, klar wie Kristall, herrschte zwischen ihnen. Lord Acton wich nie davor aus, Mr. Gladstone zu kritisieren. Mr. Gladstone lud ihn zur Kritik ein und begrüßte immer

---

304 Briefe 2, S. 61/62. 1881.

305 Briefe 2, S. 120, 109. 1880.

306 Briefe 2, second edition, S. 195. 1898.

307 R. L. Poole „The Late Lord Acton" English Historical Review, April 1903, S. 528.

308 Mary Drew „Acton, Gladstone and Others", 1929. Schon der Titel ist bezeichnend!

selbst seine Verurteilung als eine aufrichtige Probe seiner Freundschaft."

Wenn Gladstone zum Home-Ruler wurde, so ist dies in hohem Maße der Einwirkung des jüngeren Freundes zuzuschreiben[309]. Es ist dabei sehr bezeichnend für Actons politische Ethik, daß er von der Maßnahme zunächst keine besonders glückliche Wirkung auf Irland erwartete, ja daß er überhaupt an die Möglichkeit, die Bill durchzubringen, zweifelte.

Gladstone selber rechtfertigte seine Freiheitspolitik der Selbstverwaltung dem unterworfenen Irland gegenüber mit den Worten: „Ich denke, wir müssen nach dem Grundsatz handeln, daß versöhnliche Maßnahmen einen versöhnlichen Einfluß dahin üben, die Menschen aneinander zu binden[310]." Als er die Bill 1886 einbrachte, schrieb Acton an Mary Gladstone: „Es ist die sublime Krönung seines Werkes, und es liegt etwas moralisch Grandioses darin, das, wie ich hoffe, ihn stärken und aufrichten wird, bei jeder erdenklichen Schwierigkeit oder selbst bei Katastrophen... was die Bill für mich noch bewunderungswürdiger macht, ist, daß sie nicht durch Hoffnung angeregt worden ist, sondern durch Pflicht, da sie sehr viel offensichtlicher durch ein Prinzip diktiert worden ist, als durch Nützlichkeitserwägung... Ich habe wenig Hoffnung, und wenn ich dabei bleibe, auf die Maßnahmen zu drängen, so ist mein Gemüt dabei auf ein Mißlingen vorbereitet, ja, selbst auf ein Unheil[311]." Was Acton auch hier leitete, war das Prinzip der Freiheit, der Dezentralisation der Macht, der Selbstverwaltung. Es war weder ein katholisches Interesse, noch das Nationalitätenprinzip, gegen das er vielmehr die stärksten Einwände geltend gemacht hat. Denn er sah gerade in dem Zusammenleben mehrerer Nationalitäten in einem Staat eine günstige Voraussetzung für den Föderalismus und eine natürliche Schranke gegen die Konzentration der Staatsgewalt. Sicherung der Freiheit durch einander hemmende Gegenkräfte im Staate blieb einer seiner politischen Grundgedanken.

Erst ein Menschenalter später errangen diese Ideen im britischen Weltreich den Sieg. Die politische Notwendigkeit war von Gladstone und Acton den Verkündern der ethischen Politik, klarer erkannt worden als von den oberflächlichen Realisten der Machtkonzentration. Der deutsche Monograph Gladstones sagt von ihm mit Recht: „Die nachwirkende Lebendigkeit seiner Ziele ist unverkennbar... Seine Reichspolitik hat heute nicht mehr die Tatsachen gegen sich... Wohl niemand ist von so entscheidender Bedeutung für die Entwicklung des neuen englischen Reiches geworden wie Gladstone[312]."

---

309 Mary Drew, a. a. O., S. 15.

310 Rud. Craemer „Gladstone als christlicher Staatsmann", S. 175.

311 Briefe 2, S. LXIV.

312 Craemer, a. a. O., S. 36, 37.

Regius Professor

In Lord Actons Laufbahn aber trat nun die glücklichste Wendung seines Lebens ein.

1895, ein Jahr nach dem Rücktritt Gladstones, starb Sir John Seeley, Professor für moderne Geschichte an der Universität Cambridge. Der Premierminister Lord Rosebery, dem im Namen der Königin die Neubesetzung des Lehrstuhles eines „regius professor" zukam, berief Acton. Eine kühne und unerwartete Entscheidung: denn wer war dieser berühmte, aber etwas rätselhafte Sonderling? Lord Acton war jetzt 60 Jahre alt; er hatte nie eine Vorlesung gehalten, er besaß keinerlei Erfahrung als akademischer Lehrer. Er hatte kein einziges Buch geschrieben, aber als Forscher von größter Gelehrsamkeit war er anerkannt. 1872 war er zum philosophischen Ehrendoktor von München erwählt worden; 1888 und 1889 zum juristischen Ehrendoktor von Cambridge und Oxford, eine bezeichnende zeitliche Reihenfolge! 1890 wurde er Ehrenfellow von All Souls College in Oxford. Gleichviel: ein akademischer Ausschuß würde vielleicht nicht den Mut gehabt haben, ihn zu berufen. Lord Rosebery, der genialische Minister, übersah die technischen Bedenken und erkannte die Vollmacht des Genies.

Man erwartete das erste Auftreten des interessanten Mannes mit Spannung. Man ahnte seine persönliche Bedeutung, man wußte von seiner Freundschaft mit Gladstone und seinem Einfluß auf ihn. Und man erinnerte sich des großen Geisteskampfes, in dem er ein Menschenalter zuvor als einer der Führer gestanden hatte; es umgab ihn das geheimnisvolle Halbdunkel einer in Ehren erlittenen Niederlage, deren Sinn man kaum mehr verstand.

So etwa hat man in England die eigenen Gefühle damals umschrieben. Was aber empfand Acton selbst? „In seiner Jugend war er durch viele Schwierigkeiten und manche Kämpfe gegangen; aber er lebte lange genug, um Vertrauen und Ehren zu erfahren." So sagte er selber über sich[313]. Als er Jahre zuvor den Ehrendoktor von Oxford und Cambridge erhielt, bekannte er, damals dreiundfünfzigjährig, einem Freunde, daß diese Ehre für ihn mehr bedeute als eine mehr oder weniger banale Genugtuung, die kraft des Alters dem widerfährt, der zu warten weiß. „Denn die beiden Universitäten haben mich 1850 zurückgewiesen; und jetzt haben sich beide entschieden, mich aufzunehmen!" Die gleiche Freude erwärmt ihn, als 1891 gleich drei Colleges, und wieder in Oxford und Cambridge zu-

[313] I, Einleitung, S. XXXVIII.

gleich, ihm eine Fellowship antragen. „Alles dies hat mir ungebührlich geschmeichelt, indem beide Universitäten mich als Studenten ablehnten[314]."

Und so begann denn auch seine Antrittsvorlesung mit einer dankbaren Freude, die mit ihrer volltönenden Wärme noch durch den klassischen Rhythmus dieses vollendeten Englisch bewegend zu Herzen dringt: „Fellow-Students — I look back to-day to a time before the middle of the century, when I was reading at Edingburgh and fervently wishing to come to this University. At three colleges I applied for admission, and, as things then were, I was refused by all. Here, from the first, I vainly fixed my hopes, and here, in a happier hour, after five-and-forty years, they are at last fulfilled[315]."

Die Antrittsvorlesung Lord Actons wurde im Juni 1895 in Cambridge gehalten. Er sprach über den Charakter der Neuzeit, über die Bedeutung der Puritaner für die Entwicklung der Freiheit, über historische Methoden und Probleme des Verstehens und Wertens. Aber der tiefere Grund für die bleibende Wirkung dieser Darlegungen lag in seiner menschlichen Haltung, die in den folgenden Sätzen zu monumentalem Ausdruck kommt: „Wie immer die Vorstellungen eines Menschen von den letzten Jahrhunderten sein mögen, so wird er, in der Hauptsache, selber sein. Unter dem Namen der Geschichte enthalten sie die Artikel seines philosophischen, seines religiösen und seines politischen Glaubens. Sie geben sein Maß an; sie bezeichnen seinen Charakter... Ein Mensch von gewöhnlicher Proportion oder geringem Metall versteht nicht, wie er die gerundete Kreislinie seines Gedankens zu Ende denken soll, wie er seinen Willen von seiner Umgebung befreien und über den Druck der Zeit und Rasse und Umstände sich erheben soll; er versteht nicht den Stern zu wählen, der ihm die Richtung weist, seine Überzeugungen zu korrigieren, zu prüfen und zu erproben durch das innere Licht, und mit entschlossenem Gewissen und idealem Mut den Charakter umzuformen und neu aufzurichten, den Geburt und Erziehung ihm gaben... Denn es ist die Sache wirklicher Größe, zu wissen, wie man allein stehen und fallen kann, indem man für eine Lebensdauer die zeitgenössische Flut zurückdämmt... Unsere heiligsten und uneigennützigsten Überzeugungen sollten sich bilden in den stillen Regionen der Luft, über dem Tumult des aktiven Lebens. Denn ein Mensch wird mit Recht verachtet, der eine Meinung in der Geschichte und eine andere in der Politik hat, eine für auswärts und eine andere zu Hause, eine für die Opposition und eine andere für das Amt. Die Geschichte zwingt uns, nach bleibenden Zwecken zu greifen, und bewahrt uns vor dem Temporären und Vorübergehenden. Politik und Geschichte sind ineinander verwoben, aber sind nicht kommensurabel. Unser ist ein Gebiet, das weiter

---

[314] Briefe 3, S. 294, 256/57.

[315] III, 1. Juni 1895.

reicht als die Angelegenheiten des Staates, und das nicht der Rechtsprechung von Regierungen untertan ist. Die moderne Geschichte berührt uns so nah, sie ist eine so tiefe Frage von Leben und Tod, daß wir verpflichtet sind, unseren eigenen Weg durch sie hindurch zu finden, um unsere Einsicht uns selber zu verdanken... Wir haben die Macht... aus unverhüllten und ursprünglichen Berichten zu lernen: auf die Vergangenheit mit Reue zu blicken und auf die Zukunft mit gewisser Hoffnung auf bessere Dinge; indem wir dies vor der Seele tragen: daß wir unseren Maßstab, wenn wir ihn in der Geschichte erniedrigen, nicht hoch halten können in Kirche oder Staat[316]."

Es ist die Sprache des Ethikers, durchglüht von der religiösen Überzeugungskraft des Propheten, und seine Botschaft heißt wie die Botschaft aller echten Propheten: Freiheit durch Herrschaft des Gewissens! Es war ein besonderer Klang in seiner tiefen tönenden Stimme, wenn er das Wort Freiheit aussprach. Dies bekunden Menschen, die ihn damals hörten. Das Herzstück jener großen Rede offenbarte sich, als er sagte: daß errungene Freiheit das eine ethische Ergebnis sei, das auf den zusammenwirkenden Bedingungen fortschreitender Gesittung beruht; daß die Weisheit göttlicher Lenkung nicht in der Vollkommenheit der Welt erscheine, sondern in ihrer Vervollkommnung; so daß Geschichte die wahre Demonstration der Religion ist, und zu der Erkenntnis verhelfen kann, daß „die Wirkung Christi, der sich über die Menschheit erhoben hat, die er erlöste, nicht scheiterte, sondern anwächst"[317].

Wir fühlen, es ist eine alte und zugleich neu vertiefte Gläubigkeit. Es ist ein hoher Glaube, vielleicht der höchste. Er ist nicht mehr Sache der Wissenschaft, so wie Wissenschaft nur bis an die Schwelle des Höchsten zu leiten vermag. Ein solcher Glaube ist immer Sache der Gnade, und er kann nicht erzwungen, nicht errungen werden. Aber man kann ihm — dies ist der Sinn der „Katholizität" Actons und seiner von tausendjähriger Kultur durchatmeten Menschlichkeit —, aus sittlicher Gewissensklarheit zustreben.

Der große Eindruck seiner Rede ist noch unvergessen unter denen, die ihn hörten. Cambridge sollte bald auch den Zauber seiner ganzen Persönlichkeit kennen und lieben lernen. Denn die feierliche Getragenheit jener Worte ließ hinter der andeutenden Selbstverhüllung kaum die wirkliche, voll lebendige Gestalt vermuten: den Mann von Welt, der nicht nur fast alle Zeitgenossen von Rang kannte, sondern der auch den kleinen Dingen dieser Welt nicht geringes Interesse zeigte, gern von Heiraten wußte, bevor sie geschahen, ein ausgezeichneter Beurteiler der Kochkunst und Weine war, und noch als Peer von England und Regius Professor in Cambridge

[316] III, S. 6, 25/26, 28. 1895.
[317] III, S. 12.

seine studierende Umgebung durch die Leistungskraft in Erstaunen setzte, mit der dieser kosmopolitische Aristokrat das deutsche Mittagessen mit dem englischen Dinner zu vereinigen wußte[318].

Er war, so darf man sagen, als Wissenschaftler ein Bekenner der Wahrheit, aber das hinderte ihn nicht, in seinen äußeren Formen die Haltung der Aristokraten, richtiger des Gentleman, einzunehmen. Er lächelte ein wenig über die, die da meinen, daß gesellschaftliche Umgangsart nur einen Mangel echter Menschlichkeit verberge und dazu diene, die Klassen getrennt zu halten; denn er gab der konventionellen Sitte den innerlichsten Sinn, indem er den Gentleman näher bestimmte als den, der eher Schmerz ertragen als zufügen will[319]. Den angeblichen Ehrbegriff sogenannter Aristokraten geißelte er einmal mit dem schneidend-skeptischen Wort Montesquieus, der Ehre bezeichnet als „eine Erfindung um Männer von Welt zu befähigen, nahezu jedes Unrecht straflos zu begehen"[320]. Für Acton beruhte edelmännische Haltung auf der „inneren Vollkommenheit des Geistes", auf der „Leitung des Menschen durch die edleren Motive".

Schärfer wendet er sich vor seinen neuen Studenten gegen die absolutistische Entwürdigung des Menschen durch den „unverantwortlichen Despotismus" Moskaus. Die „Konzentration einer gigantischen Macht in der Hand eines Tyrannen" führte zwar zur vollständigen „Zerstörung aller widerstehenden Kräfte", aber der erzieherische Teil des Unternehmens hatte — vielleicht gerade darum — am wenigsten Erfolg. Für solche „Imponderabilien" hatte Peter der Große „keinen Maßstab". „Die, die er mit seinem Vertrauen ehrte..., mochten erfinderische Leute sein, wackere Soldaten, gescheite Verwaltungsbeamte, aber sie entwickelten selten die Elemente der Charakterbildung, die einen Mann davor bewahren, korrupt zu sein. Für solche Eigenschaften hatte er kein Fassungsvermögen." Er kümmerte sich nicht um „die innere Vervollkommnung des Geistes". „Er hob den Zustand des Landes mit großer Schnelligkeit; er hob ihn nicht über sein eigenes Niveau."

Acton hat diese Gesinnung sittlicher Verantwortlichkeit in jede seiner großen Vorlesungen hineingetragen. Er empfand die geschichtsphilosophische, „realistische" Verherrlichung des Erfolges, die er bei den großen historischen Schriftstellern auch Englands vorfand — bei Macaulay, Carlyle, Froude, Gardiner, Seeley —, als geistig korrumpierend. „Es gibt keine gefährlichere und unsittlichere Geisteshaltung als die Heiligung des Erfolges[321]." Er sah die *tieferen* Wirkungen des Geschehens, gerade weil er die

---

318 Persönliche Mitteilung in Cambridge.

319 He who will bear pain rather than inflict it III, S. 295.

320 IV, S. 7.

321 II, S. 482. 1888.

Tatsachen kannte, die Komplexheit der Zusammenhänge, und die unendliche Mannigfaltigkeit möglicher Gesichtspunkte.

Seine eigene persönliche Entwicklung zwischen den Völkern, Kirchen, Kulturen machte Enge und Einseitigkeit oder geistige Insularität bei ihm zu einer Unmöglichkeit. Nach seinem Tode sollte James Bryce von ihm schreiben: „Seine Anschauungen waren vornehmlich instruktiv und horizonterweiternd für Engländer, weil er nur ein halber Engländer dem Blute nach und weniger als ein halber Engländer seiner Schulung und seinen Denkgewohnheiten nach war[323]." Nicht zuletzt darauf beruhte seine Denküberlegenheit: „das, was seinen Urteilen Maß und Gewicht gibt, ist der Gedanke, der sie inspiriert, und die ethische Kraft, von der sie gelenkt werden"[324].

Ethische Haltung in tiefer Verbundenheit mit der Anschauung und Durchdringung historischer Stoffmassen war das besondere Charisma des neuen Professors. „Unter einer Welt von Gelehrsamkeit, unter deren Gewicht ein anderer mit Ehren zusammengesunken wäre, war Actons Schritt elastisch[325]." Doch darf man diesem begeisterten Urteil eines seiner Hörer Actons eigene Mitteilung entgegenhalten, die zeigt, wie hart errungen diese Überlegenheit war. „Cambridge ist wirklich ein Himmel des Entzückens, und ich bin Allen um mich her dankbar für die Art, wie sie mich dulden und sogar akzeptieren. Meine Tendenz, alles zu lesen, was ich in bezug auf mein Thema bekommen kann, erweist sich als ein Nachteil und ein Laster, wenn ich Vorlesungen zu machen habe, und ich bin immer etwas zu spät und gehetzt[326]."

Doch die schließliche Wirkung entsprach auch diesem Einsetzen des letzten Blutstropfens. Sein Streben ging auf nichts geringeres, als Vollkommenheit; und gerade das war eine Quelle seiner besten Kraft. Er habe das Geheimnis entdeckt, hieß es bald, wie man archivalische Schulung, die Methode eines Gelehrten, philosophisches Denken, die Unparteilichkeit eines Richters und — die Seele eines Künstlers vereinigen könne. Trat er dann ein in den Hörsaal, in seiner kraftvollen Gestalt, die ein Haupt von seltener Majestät und Schönheit aufrecht trug, so schien etwas die Geister der Wartenden hinzuziehen, „etwas Verfeinertes, Übernatürliches, Unaussprechliches, etwas, das von selbst eine tiefe Stille schuf". Und dann begann jenes Reden, dessen Tiefe und Gewicht dann und wann durch einen Anflug köstlichen Humors aufgelockert wurde, jenes Reden, das in Wahr-

---

322 III, S. 204. 1899.

323 Bryce, a. a. O., S. 391.

324 R. L. Poole, English Historical Review, Okt. 1902, S. 699.

325 John Pollock, The Independent Review, April 1904, S. 363.

326 Briefe 3, S. 157, Jan.

heit „ein wundervolles Kunstwerk war, desgleichen nach aller Wahrscheinlichkeit niemals mehr erschaut werden wird“[327].

Diese Vorlesungen — zwei Reihen über neuere Geschichte und die französische Revolution — wurden während der fünf folgenden Jahre wiederholt gehalten und immer weiter überarbeitet. Sie waren sorgfältig gefeilt und in Stil und Form in sich abgeschlossene Essays. Acton trug sie nach dem Manuskript fast wörtlich vor; und doch welche Wirkung dieses Vortrages! Einer der Hörer hat uns über den Eindruck berichtet: „Es war etwas Magnetisches in den Tönen seiner Stimme und ein Leuchten in seinem Auge, das Gehorsam dem Gemüte abnötigte. Niemals zuvor waren junge Männer in die Gegenwart einer solchen Intensität der Überzeugung versetzt worden, wie sie sich in jedem Wort, das Lord Acton sprach, zeigte ... Mehr als alles andere war es vielleicht diese Überzeugung, die Lord Actons Vorlesungen ihre erstaunliche Gewalt und Lebendigkeit gab. Er sprach jeden Satz aus, als ob er ihn fühlte, indem er ihn leicht abwog und mit gemessener Überlegung äußerte. Sein Gefühl ging auf die Zuhörerschaft über, die bis ins Innerste getroffen dasaß[328].“

Die Bedeutung, die Acton für Cambridge gewann, kann nicht hoch genug bewertet werden. Der jetzige Inhaber seines Lehrstuhls, *George Macaulay Trevelyan,* ein Schüler Actons, sagte in seiner Antrittsvorlesung: die historische Schule von Cambridge sei damals in jedem Fall bestimmt gewesen, eine umfangreiche Schule zu werden; aber Acton sei es zu verdanken, daß sie eine *große* Schule wurde. „Er wirkte durch die Weite des Ausblicks auf das Drama der Geschichte, durch die tiefe Einsicht in die Wirkung von Prinzipien und Ideen auf Taten und Ereignisse, durch seinen Sinn für die Bedeutung großer Streitfragen und endlich durch jenes leidenschaftliche Gefühl für Recht und Unrecht, das so oft aus seiner würdevollen und zurückhaltenden Sprechweise aufloderte[329].“

Was ihn aber vor allem zu einem idealen Lehrer machte, war die Frische seiner Sympathie, mit der er auch auf die jüngsten seiner Schüler einging, „vorausgesetzt nur, daß sie erkannten, daß die Geschichte eine Göttin ist und nicht ein Spielzeug“[330]. Wahrscheinlich war kein Professor jemals zugänglicher als er. Als Ehrenfellow von Trinity College hatte er dort seine Zimmer und empfing jeden, der seinen Rat suchte. Und keiner ging mit leeren Händen fort. Man erfuhr mehr, als die Frage in sich zu schließen schien, und wenn man nach Hause kam, so mochte der Diener Actons bereits dastehen mit einem Stoß Bücher in allen möglichen Sprachen und einer Notiz Actons, daß noch mehr folgen würden. Denn Acton

[327] John Pollock, a. a. O., S. 371, 366.
[328] III, S. XI, XII. Pollock, a. a. O., S. 366, 365.
[329] The present Position of History, an Inaugural Lecture by G. M. Trevelyan, 1927.
[330] III, S. X.

war ein großherziger Bücherleiher, und nicht nur das: er lieh auch bereitwillig seine Zettelkästen aus und verschenkte mit offenen Händen den Schatz des Wissens, den er in mehr als vierzig Jahren gesammelt hatte. „Die Majestät seiner Gelehrsamkeit war ehrfurchtgebietend, aber die Art, in der sie mitgeteilt wurde, war herzgewinnend.“ Einer seiner Schüler äußerte: „Wenn Lord Acton eine ihm gestellte Frage beantwortet, so habe ich das Gefühl, als blickte ich auf eine Pyramide. Ich sehe ihre Spitze klar und scharf, aber ich sehe auch die gewaltige darunterliegende Masse von solidem Wissen[331].“ Niemand wandte einen strengeren moralischen Maßstab auf die Führung der Männer des öffentlichen Lebens an, aber diese Härte des Charakters, die sich in seinen Urteilen über Männer und Bücher offenbarte, beeinflußte niemals seine Beziehungen zu seinen Schülern; ihnen schenkte er seine Zeit und ermutigte sie, zu ihm zu kommen, um Rat und Hilfe zu erlangen. Freudig griff er die Anregung, die von dem Kreise seiner Schüler ausging, auf, und gründete mit ihnen die „Trinity Historical Society“ zur gemeinsamen Lektüre und Diskussion. Auch Studenten der anderen Colleges waren willkommen und vielen, die ihn sonst nicht kennengelernt hätten, wurde es so ermöglicht, tiefer in seinen Geist einzudringen.

Die *Trinity Historical Society*, eine Art Seminar, besteht noch heute als ein Zeugnis für seinen Wunsch, das Wachstum historischen Denkens zu fördern. In einem Zeitalter, das an allen Dingen zweifelte und dessen sittliche Basis unterminiert war, bedeutete Acton eben damals Bewahrer und Wendepunkt zugleich. Denn gerade mit der Waffe in der Hand, die die Wunde geschlagen hatte, mit den *gebändigten* Mitteln des Historismus und der Historisierung hat er geheilt, wo andere töteten.

Die Herausgeber seiner Schriften in England haben seine Bedeutung in etwa folgenden Wendungen umschrieben:

„Sein ganzes Leben war dem einen hohen Zweck geweiht: der Verkündigung, daß Prinzipien nottun, die auf der weitesten Induktion und dem durchdringendsten Denken begründet sind. Er war getragen von einem nie wankenden Glauben an Gott, zugleich von einer reinen Leidenschaft für wissenschaftliches Forschen. Und sein Beispiel blieb nicht ohne Wirkung. Die Position, die er in der Welt der Wissenschaften innehatte, war in der Tat einzigartig. Sein Lebenswerk war in Wahrheit er selbst. Menschen wie er geben durch das, was sie sind. Der Einfluß seines Vorbildes und seiner Gesinnung auf andere, die für eine verwandte Arbeit leben, ist unberechenbar und ist noch nicht zu Ende.“ —

Die *Jahre in Cambridge* waren wahrscheinlich die glücklichsten in Actons Leben, und sie waren auch darum die Krönung seines Daseins, weil er erst in ihnen das Saatkorn ausstreuen konnte, das er in mehr als einem

[331] Bryce, S. 398.

Menschenalter gesammelt hatte. Und eine noch größere und bleibendere Form, in das Bewußtsein der Nachwelt überzugehen, schien ihm jetzt geboten zu werden. Als er von der University Preß aufgefordert wurde, die Herausgabe des Sammelwerkes einer „Cambridge Modern History" zu leiten, meinte er: „Solch eine Gelegenheit, die eigenen Ideen für die Behandlung der Geschichte zu fördern, ist selten irgendeinem Manne gegeben worden[332]." Mit dem ganzen Rest seiner Kraft setzte sich Acton für dieses letzte und größte Unternehmen seines Lebens ein. Noch einmal, wie in den Jugendjahren, warb er in Europa und Amerika um Mitarbeiter; aber nicht mehr für ein Organ des Kampfes, sondern der Weisheit. *Universalgeschichte,* das sollte heißen — wie er jetzt verkündete: „nicht eine Bürde für das Gedächtnis, sondern eine Erleuchtung der Seele"[333].

Lord Acton hat sich immer als Schüler Rankes bekannt, so sehr er ihm — auch bewußt — in vielen und wesentlichen Punkten entgegengesetzt war. Als er, ein Sechzigjähriger, seine Antrittsvorlesung hielt, sprach er lange, und mit deutlicher Bewegung, von dem deutschen Meister. „Ich sah ihn zuletzt im Jahre 1877, als er, geschwächt, zusammengesunken und fast blind war, kaum fähig, zu lesen oder zu schreiben. Er sprach sein Lebewohl mit freundlicher Rührung, und ich fürchtete, daß das nächste, was ich von ihm hören würde, die Nachricht seines Todes sei. Zwei Jahre später begann er eine Universalgeschichte, die nicht ohne Spuren von Schwäche ist, die aber — nach dem Alter von 83 Jahren verfaßt und in siebzehn Bänden bis weit in das Mittelalter hinein durchgeführt — die erstaunlichste Laufbahn der Wissenschaft zu einem Abschluß bringt[334]."
Lord Acton mochte hoffen, daß es ihm vergönnt sein würde, auf dem Gebiet der neueren Geschichte in eigenem Geiste fortzuführen, was Ranke begonnen hatte. Die fünf ersten Kapitel der Cambridge Modern History wollte er selber schreiben. In welchem Sinne ihr Geist sich von dem Rankes unterschieden hätte, ist leicht zu erraten. Eine lakonische Notiz aus einem Zettelkasten gibt einen besonderen Wink: „Wenn einmal die Härte des Kantianers sich mit der universalen Wißbegierde und verstreuten Sympathie des Romantikers vereinigte, so würde es strengeres Urteil geben[335]."

Es ist klar, daß Acton gerade aus solcher Gesinnung heraus dem Wachstum sicheren und genauen Wissens zu dienen glaubte, dem Wissen um die letzten sittlichen Zusammenhänge alles Geschehens. Die Strenge einer überpersönlichen absoluten Ethik war ihm die feste Schranke gegen subjektive „Auffassungen", und so konnte er ohne inneren Widerspruch in einem Rundschreiben an die Mitarbeiter sagen: „Die Kundgebung persönlicher

---

332 Gooch, History and historians in the nineteenth century, 1920, S. 390.
333 III, S. XV.
334 III, S. 19.
335 Ms. Add. 4929 German Historians.

Ansichten würde zu einer solchen Verwirrung führen, daß alle Einheit des Planes verschwinden würde... Wir werden die unnötige Äußerung einer Meinung und den Dienst für eine Sache vermeiden[336]."

Acton arbeitete den Plan der zwölf großen Bände aus, er wählte fast alle Autoren auch für die späteren Teile. In den Titeln der Teile und Kapitel kam sein Wissen zu einem prägnanten Ausdruck. Sinn für Proportion und architektonische Begabung war ihm nicht von Natur gegeben, aber der Entwurf dieses Sammelwerkes war ein Vermächtnis — es ist nicht in allen Punkten rein bewahrt worden.

Seine wissenschaftliche Exaktheit, der nur das Vollkommene gerade genügte, sein Mangel an Organisationskraft, der es ihm erschwerte, eine heterogene Gruppe von Spezialisten in eine gemeinsame Richtung zu treiben, beides verlangsamte die Ausführung der gewaltigen Aufgabe und erschwerte sie unendlich.

Unter dem Übermaß der Anstrengung brach seine Gesundheit zusammen. Zwei Bände waren im Druck, als seine Lebenskraft versagte — aber keines seiner fünf Kapitel war geschrieben.

Der nahende Tod, den er nach einjährigem Siechtum im Sommer 1902 in Tegernsee erwartete, kam zu einem Manne, der mit seinem Gott nie gehadert und mit seiner Kirche die Versöhnung gefunden hatte.

Sein alter Gegner, Kardinal Manning, hatte unter Leo XIII. seinen Einfluß in Rom verloren und widmete sich in seinen letzten Jahren statt theologischen Kontroversen der heilsamen Arbeit sozialer Fürsorge und christlicher Caritas sowie der irischen Reformpolitik, wo er mit Acton übereinstimmte. Aber noch über sein Grab hinaus schien er Acton mit seinem Hasse zu verfolgen. 1895, drei Jahre nach Mannings Tod, konnte man in Purcells Biographie über Manning die Meinung lesen, die der Kardinal über Acton zu Papier gebracht hatte. „Er war ein Katholik, gelehrt in der Wissenschaft, von einem deutschen Fleiß, kalt, voll Selbstvertrauen, anmaßend gegenüber Gegnern, ein Jünger von Döllinger und prädisponiert gegen mich... In Wahrheit war die Haupteigenschaft dieser Männer intellektuelle und literarische Eitelkeit. Sie besaßen die Aufgeblasenheit deutscher Professoren und die harte Redeweise von Studenten[337]."

---

[336] III, S. 316, 318. Creighton beantwortete Actons Aufforderung zur Mitarbeit mit den schönen Worten: „Your project fills me with interest, and I will do my utmost to fullfill your wishes, because they are yours. I could not entertain such a proposal from anyone else: But you are one whom we must all try to obey". Life and letters of Mandell Creighton, by his wife. 1904 vol. II, p. 204, Nov. 1896.

[337] Purcell, Life of Cardinal Manning. Vol. II. 490 und „The Independent Review", April 1904, S. 364, „Lord Acton at Cambridge". Wenn man auch vielleicht die Gefühle des stolzen Kardinals gegenüber dem selbstbewußten Kämpfertum des jungen Acton verstehen kann, so gilt doch auch von diesem schroffen und menschlich etwas

Actons Selbstsucht, die ihn dreißig Jahre zuvor bewogen hatte, die „Home and Foreign Review“ eher zu opfern als offenen Streit in seine Kirche zu tragen, schloß ihm auch jetzt die Lippen. Der neue Erzbischof, Kardinal Vaughan, wurde bald sein Freund, der mit tiefer Befriedigung die Erklärungen aufnahm, die ihm Acton über seinen Glauben geben konnte[338]. Vaughan, das wußte man, hätte nie einen halben Katholiken geduldet. So kam es, daß Lord Acton bei der großen Feier der Grundlegung der katholischen Kathedrale in London unter den sehr wenigen war, die besonders eingeladen wurden, anwesend zu sein und zu sprechen. Und er kam und sprach: „Es war ein Akt der Versöhnung, virtuell ein öffentliches Glaubensbekenntnis nach der Zeit der Gereiztheit und Ruhelosigkeit[339].“

Bei mehr als einer Gelegenheit bekannte sich Acton als hingebenden Katholik, und bei mehreren kirchlichen Anlässen trat er öffentlich hervor: er sprach in einem Falle auf Einladung kirchlicher Freunde hin als Wortführer der Katholiken von Cambridge, und die Wärme und Aufrichtigkeit seiner Worte blieb unter katholischen wie protestantischen Zuhörern unvergessen. Einer seiner katholischen Freunde berichtet aus diesen Jahren, wie er, wenn er Acton im College besuchte oder auswärts traf, immer sich des lebendigen Glaubens bewußt geworden sei, der Acton innewohnte. „Er machte es stets unmöglich, das religiöse Band zu vergessen, das uns verknüpfte.“

Wenn Acton sich dennoch über gewisse Fragen der Kirchengeschichte so unerhört schroff hat aussprechen können, und er hat das gerade auch im engeren Kreise katholischer Freunde getan, so nur, weil er gewiß war, daß die Tiefe seiner katholischen Überzeugungen von ihnen verstanden würde, und er ist auch hier nie auf Mißverständnisse gestoßen[340].

Das Letzte bleibt immer ein Geheimnis. Er selber lüftet einmal den Schleier, und wir sehen ein Bild, das auf Tiefstes deutet: „Er liebte Zurückgezogenheit und mied Gesellschaft, aber man konnte ihm bisweilen begegnen, wenn er von Stätten des Kummers kam, schweigsam und erschüttert, als hätte er einen Geist gesehen; oder man sah ihn in der finstersten

---

armseligen Urteil das Gegenurteil Butlers: „Mannings Freunde müssen bedauern, daß er im hohen Greisenalter noch so unerfreuliche Memoiren zu schreiben unternahm“ (Butler, a. a. O., S. 396/97).

[338] Vaughan hatte auf dem Vatikanischen Konzil als Bischof von Plymouth noch am 13. Juli mit „non placet“, erst zuletzt, am 18. Juli, mit „placet“ gestimmt (Butler, a. a. O., S. 367).

[339] The Tablet, A weekly newspaper and review, Vol. 108, Sept./Okt. 1906, S. 658, 661, 577.

[340] Letters from Anatole von Hügel, in „the Tablet“, Vol. 108, 1906, S. 736—37. „It was the very certainty Acton felt that the depth of his catholic convictions were understood by his surrounding friends which caused him at times to speak amongst them with reputable vehemence of matters connected with Church History.“

Ecke einer Kirche, seine dunklen Augen strahlend vom Licht einer anderen Welt[341]."

Ein letztes Licht fällt auf ihn, wie vom Flackern erlöschender Kerzen, als am 19. Juni 1902 der Priester mit den heiligen Sakramenten zu dem Sterbenden tritt und ein Bild auffängt, zu dem wir nur scheu aufzublicken wagen. Der Achtundsechzigjährige erhebt sich in weißem Sterbegewand von seinem Lager: „Welch ein Trost" und kniet mit entblößten Füßen nieder im Glauben an die Gegenwart des erlösenden Gottes[342].

— — Vier Jahre später brach über seinem Grabe unter den Katholiken Englands der Kampf um die Reinheit seiner katholischen Gesinnung aus, als Mary Gladstone seine Briefe veröffentlichte. Ein Chor von Stimmen erhob sich gegen ihn. Es sei sicherlich erlaubt, so wurde gesagt, Zweifel zu hegen über seine Hingabe an die Sache des Katholizismus. Es sei das verhängnisvollste Mißgeschick, das die katholische Wissenschaft treffen könnte, wenn der Eindruck vorherrschen sollte, daß niemand Geschichte ehrlich nach wissenschaftlichen Grundsätzen treiben könne, ohne in den „illoyalen Geist" zu verfallen, der Lord Actons spätere Jahre gekennzeichnet habe. Viel werde erklärt, so bemerkte ein Jesuitenpater, wenn man freimütig zugebe, daß Actons Geist, trotz vieler großer Eigenschaften, keineswegs frei von Vorurteil gewesen sei; er sei weit davon entfernt gewesen, das abgewogene Temperament zu besitzen, das einem Historiker ziemt, sondern sei ein emotionaler Mensch gewesen. „Seine Gefühlsweise war ebenso unausgeglichen, wie in einer anderen Richtung seine Bewunderung für Gladstone[343]."

Mit Wärme und Nachdruck verteidigten ihn seine Freunde. Die beklagenswerten Briefe seien offensichtlich nie für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen, wogegen allerdings eingewandt wurde, die größte Gelehrsamkeit könne selbst einen so ausgezeichneten Mann nicht entschuldigen, wenn er einer protestantischen Dame in einer solch unbedachten Sprache schreibe[344]. Aber selbst das ließen seine katholischen Freunde nicht gelten, wenn sie auch zugaben, daß die Sprache Actons „mehr kräftig als respektvoll" war. Seine edle Entrüstung über die Untaten gewisser Päpste und Prälaten, über Grausamkeit und Ungerechtigkeit habe ihn zu solcher Schärfe verführt; allein für Leser, die einiges wirkliche Wissen über den Gegenstand besäßen und fähig wären, die wirkliche Meinung des Verfassers zu erfassen, würden diese „extravaganten" Äußerungen sich kaum als Stein des Anstoßes herausstellen. Unter denen, die Lord Actons Tadel trifft, seien sicher-

341 I, S. XXXVIII. Wir erfahren, daß er an jedem Freitag des Jahres den Jesuspsalter betete. (The Tablet.)

342 The Tablet, a. a. O., S. 739.

343 The Tablet, a. a. O., S. 576/77.

344 Ebendort, S. 617, 658.

lich einige, deren Handlungsweise von den rechtgläubigsten und maßvollsten Historikern verdammt werden würde. „Lord Acton hat der historischen und literarischen Redlichkeit einen unschätzbaren Dienst geleistet, indem er Zeugnis ablegte für den wichtigen Grundsatz, daß die Wahrheit eine Tugend um ihrer selbst willen ist[345]."

Aber freilich, hier galt, was Acton einmal über einen verstorbenen Freund geschrieben hatte: „Es war nicht leicht, einen Mann zu verteidigen, der so leicht falsch dargestellt werden kann[346]."

Als sich so die Gemüter zu erhitzen drohten, griff der Sohn Actons ein und schrieb von seinem diplomatischen Posten in Madrid an die „Times" einen Brief, in dem er den großen Vater vor dem Anathema der Feinde wie der Kanonisation der Freunde schützte und mit dem Satz schloß: „Er selbst würde am liebsten weiterleben durch die Worte: In der Politik wie in der Wissenschaft braucht die Kirche nicht ihre eigenen Zwecke zu verfolgen. Sie wird sie erreichen, wenn sie die Förderung der Zwecke der Wissenschaft ermutigt, das heißt die *Wahrheit,* und die des Staates, das heißt die *Freiheit*[347]."

---

345 The Tablet, Vol. 108, Sept./Okt. 1906, Literary Notes, S. 608/9, 529/30.

346 II, S. 424/25, über Lord Houghton.

347 Times, Oktober 1906: „In politics as in science the church need not seek her own ends. She will obtain them if she encourages the pursuit of the ends of science, which are truth, and of the State, which are liberty".

ZWEITES BUCH

Katholizität und Geistesfreiheit

„Wissen ist eine der Formen und ein notwendiger Teil der Moralität; und wie es ohne ein geklärtes Verständnis keine wirkliche und vollkommene Moralität geben kann, so kann auch ein wahres und umfassendes Wissen nur bestehen in einem Geist, der durch Moralität diszipliniert ist . . . Der Mensch kann nicht mit seinem Kopf meistern, was er nicht zugleich in sein Herz aufnimmt; und wenn er seinen Willen verhärtet, so verhärtet er zugleich sein Verstehen gegen die Wahrheit."

Döllinger.

VORBEMERKUNG

Der erste, biographische Teil hat die einzelnen, chronologisch aufeinanderfolgenden Stufen auf dem Lebenswege Actons zur Darstellung gebracht — wie dies schon in den Kapitelüberschriften zum Ausdruck kam.

Der zweite systematische Teil entwickelt nun die Probleme, wie sie sich besonders dem jungen Acton in den Kämpfen seiner Frühzeit bis zu seinem fünfunddreißigten Jahre stellten. Die Gliederung dieses Teils legt also, in logischer Auseinandersetzung, durch seine Jugendschriften Querschnitte, deren jeder grundsätzlich eine in sich geschlossene Fragestellung als Aufgabe verfolgt.

Diese sieben Fragekreise hängen aber untereinander wieder in großer Kurve zusammen, welche erst zu wachsender Selbstgewißheit des geistesfreien Katholizismus aufsteigt, auf ihrer Höhe zu einem Gegenbild der „protestantischen Ratlosigkeit" hinüberleitet (wie die Auseinandersetzung Actons mit dem Protestantismus hier überschrieben wurde), dann aber zu den ungelösten und nur im Religiösen lösbaren Problemen von Autorität und Freiheit führt, um in kritischer Distanzierung zu enden.

Während in dem biographischen Teil systematische Gedankengänge nur dort erscheinen, wo sie zur Beleuchtung des Lebensweges unentbehrlich waren, sind in dem systematischen Teil biographische Momente so gut wie gar nicht aufgenommen worden. —

Über zwei Menschenalter sind vergangen, seit sich dem politisch-historischen Denker der sechziger Jahre diese Gedanken bildeten. Sie stellen in ihrer Zusammenfassung ein Dokument von besonderem Interesse dar und sind für jede Epoche, die das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in einer fruchtbaren Weise zu ordnen sucht, von hohem Wert. Denn Acton durchschaute die politischen Übel, die aus einem entarteten Liberalismus und einem entarteten Klerikalismus hervorgehen können und vermied sie beide; es gelang der Kraft seines freien und sittlichen Geistes, ihre gültigen Wahrheiten zu verschmelzen unter Ausscheidung jener Schlacken, die zur Schwächung des Liberalismus und Klerikalismus mehr beigetragen haben als jede gegnerische Gewalt.

Eine vergleichende geschichtliche Untersuchung, die nach den möglichen Lösungen der ewigen Spannung zwischen Autorität und Freiheit, zwischen religiöser Gemeinschaft und politischer Gemeinschaft, zwischen Christentum und Germanentum sucht, findet hier einen Zusammenhang von Erkenntnissen, deren Überprüfung auch einem Zeitalter wertvoll sein sollte, die diese Probleme zunächst auf andere Weise gestellt sieht und darum auch auf andere Weise in Angriff nimmt. Keine Generation wird

aber, wenn sie heranreift, bis zu dem Grade von sich selbst eingenommen sein, daß sie den ungelösten Rest in dem eigenen Werk nicht sieht, und wird sich darum auch nicht weigern, von den besten Denkern zu lernen.

Das Problem selber muß sich ja immer wieder neu stellen. Denn das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Macht, sagt Acton, ist eines jener Probleme, die stets offen bleiben, um durch die Betrachtungen und Erfahrungen aller Zeiten Licht zu empfangen. Eine „absolute Lösung" wäre, meint er, eines der Ziele aber auch „das Ende aller Geschichte". Die Bedeutung des Problems ist vielleicht damit am besten angedeutet.

Jede Gegenwart trägt diese Dimension der Zeit — die vergangene Erfahrung und die künftige Aufgabe — in sich; zumal eine Gegenwart, die ihren Brückenbau zur Freiheit hin auf Pfeilern errichtet, die bis auf den gewachsenen Fels der ursprünglichen menschlichen Lebensbeziehungen hinabgetrieben werden; und die gerade darum auch für den hochgeschwungensten Bau tragischer sein sollten, weil sie auf den Grundelementen des Gemeinschaftslebens ruhen: Kameradschaftlichkeit, Hilfsbereitschaft und *Ehrfurcht* vor der Familie, dem Vaterlande und den höchsten Zeugen seines Geistes. Dieser Geist aber weist freilich über das nur Menschliche immer wieder hinaus und empor.

Das Dogma als Wahrheit

I. Die Entfaltung des Glaubens zu gestalteter und gestaltender Wahrheit

Acton ist von der Tatsache getragen, daß es eine Anzahl von Ideen gibt, an die der Christ unumstößlich glauben *kann*. Ideen wie die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Bestrafung der Sünden. Acton weiß, daß kein Wissenschaftler daran denken würde, sein Vertrauen auf einen solchen Glauben zu setzen bei irgendwelchen Forschungen induktiver Wissenschaft mit ihren „fortschreitenden Verallgemeinerungen". Doch weiß er ebenso, daß es sich dabei um einen *Glauben* handelt, der durch Wissen gar nicht zerstört werden kann, der aber auch die Erwerbung des Wissens nicht hindert. Deshalb müssen diese großen religiösen Ideen keineswegs in unfruchtbarer Isolierung verharren. Im Gegenteil führen sie zu den umfassendsten Konsequenzen des Denkens.

Wie andere allgemeine Prinzipien, ist jede dieser religiösen Ideen fähig, zur „Basis eines unermeßlichen Überbaus von Lehren" gemacht zu werden, eines Überbaues, der aus dieser Grundlage „mit logischer Notwendigkeit" hervorgeht. Das Werk dieser Entwicklung ist ausgeführt worden durch „die organische Tat der Kirche", die im Laufe von Jahrhunderten ein folgerechtes, zusammenhängendes, übereinstimmendes Lehrsystem ausgearbeitet hat. Ein System, das „vollkommen frei" ist von zufälligen oder willkürlichen Elementen. Es ist „das unvermeidliche Ergebnis der Grundsätze des Glaubens, die *zurückwirken* auf die strengen Gesetze des Denkens und des historischen Wachstums". Jeder Teil dieses Systems ist gleich gewiß. Man braucht nicht jeden Teil zu kennen; aber man kann keinen verleugnen. „Kein Teil von ihm kann durch den Fortschritt des Wissens zerstört werden, das zuletzt festgesetzte Dogma so wenig wie das erste, so wenig wie die Existenz Gottes oder die Unsterblichkeit des denkenden Wesens."

Die Autorität und Unverbrüchlichkeit des Glaubens und seines gedanklichen Überbaues wird also nicht in Frage gestellt; ist er doch ein erhabener Ausdruck für die „Rückwirkung" der grundlegenden Kräfte des Glaubens auf die „Denkgesetze" der Menschheit. Der Glaube entfaltet sich, indem er sich gestaltet — und als gestalteter wirkt er wieder weiter auf neue Glaubensgestaltung —, und bewirkt eben auf solche Weise „historisches Wachstum".

Eine in dieser Art „vorbehaltlose Unterwerfung unter unfehlbare Auto-

rität"[1] ist möglich darum, weil die Kirche „auf den Worten Christi bauen" soll, und eben deshalb auch den „Geist persönlicher Würde und Unabhängigkeit" wach zu halten hat, — ohne den der „religiöse Charakter des Menschen" degradiert wird[2]. Gehorsam gegenüber der gesetzlichen kirchlichen Autorität ist in diesem Geiste persönlicher Unabhängigkeit möglich, weil gerade der dogmatische Katholik von der Notwendigkeit durchdrungen sein kann, „die christliche Lehre zu entwickeln"[3]. Acton betrachtet es als eine Selbsttäuschung der Katholiken, „daß wir nur Wahrheiten mitzuteilen, nicht zu entdecken haben"[4]. Immer wieder wendet er sich gegen den „gewöhnlichen Glauben": daß es die Aufgabe der Kirche sei, den „Schatz der religiösen Wahrheit" nur zu bewahren, nicht zu vergrößern, sich auf Autorität und Tradition zu verlassen, nicht „neue Entdeckungen" zu suchen oder „unvorhergesehene Entwicklungen" zu erwarten.

„Die Entwicklung der Lehre ist wesentlich für die Erhaltung ihrer Reinheit, ihre Erhaltung schließt deshalb ihre Entwicklung in sich." Das ist die gleiche, rückwirkende Bewegung, durch die der Glaube Denkgesetze formt und diese den Glauben gestalten. Aus der „unerschöpflichen Tradition" der Lehre Christi „entfaltet" (evolves) die Kirche Wahrheit und „entwickelt" (developes) so ihre Lehren unaufhörlich und ununterbrochen[5]. Für die Kirche ist ein solcher Fortschritt eine „Notwendigkeit ihrer Existenz" und ein „Gesetz ihrer Natur".

Aus dieser Entfaltungsidee ergibt sich dann ein doppeltes und in sich Verbundenes — „die vollständige Anhänglichkeit und Unterordnung des Intellekts und Willens gegenüber der Lehre und Autorität der Kirche", die sich auch Acton nicht abstreiten lassen will[6]. Und zugleich die Überzeugung, daß es möglich sei, Freiheit der Forschung oder, wie er es auch nennt: die Gewohnheit männlicher Forschung vereinigen zu können mit innerem, katholisch gestaltetem Glauben[7].

Denn es gibt eine „äußere Schale variabler Meinungen", die sich immer neu um jenen „Kern unwiderruflichen Dogmas" bildet. Und zwar bildet sie sich durch den „Kontakt" des Kerns mit weltlicher menschlicher Wissenschaft und Philosophie. „Die Kirche muß sich immer in Harmonie setzen mit bestehenden Ideen, und muß zu jedem Zeitalter und jeder Nation in deren eigener Sprache reden." Indem nun die Meinungen sich wan-

---

1 Briefe I, S. LVIII.
2 A. Dez. 1858, S. 421 ff.
3 C. Febr. 1868, „Ozanam on the Fifth Century".
4 A. Febr. 1859, „The Catholic Press", S. 75.
5 B. Vol. III, 1863, „Ultramontanism". S. 162.
6 I, S. 448, „Cardinal Wiseman" 1862.
7 A. Vol. V, 1861, „The Catholic Academy", S. 293 ff.

deln, Prinzipien sich entwickeln und Gewohnheiten sich ändern, wird das wahre Dogma in einer „unnatürlichen Verbindung" gelassen mit Meinungen, die verworfen worden sind. Von Zeit zu Zeit ist also eine sehr ausgedehnte „Revision" notwendig. Eine Krise tritt ein, denn diese Revision ist konservativen Gefühlen und Gewohnheiten verhaßt. Aber eine „neue Allianz" muß dann gebildet werden zwischen Religion und Wissen, zwischen der Kirche und der Gesellschaft. Jeder Sieg, der so gewonnen wird, ist zwar in seinem rein persönlichen Aspekt ein Sieg von Neuerern über die, welche auf alten Wegen verharren und welche „die Interessen des Unveränderlichen" verteidigen. Aber in Wirklichkeit ist es ein „Sieg der Wahrheit über den Irrtum, der Wissenschaft über bloße Meinung". Es ist ein sich immer erneuernder Konflikt der Lehre, der immer neu entschieden werden muß durch das „Schwert der Wissenschaft". Darum ist freilich dieser „Reinigungsprozeß" nicht ohne offenbare Gefahr für den Glauben. Denn er zieht Meinungen und Gefühle in Mitleidenschaft, die mit dem Glauben „sehr eng verbunden", sind. Aber es gibt nun einmal immer „zeitliche" Elemente, die rostig und verbraucht sind, und nur noch dazu taugen, beiseite geworfen zu werden. Gefährlich ist darum dieser Reinigungsprozeß nur für solche, denen es nicht gelingt, „das Wesentliche" von dem Zufälligen zu unterscheiden, und die an ihrer Religion festhalten, nicht um ihrer „Substanz" willen, sondern um dessentwillen, was nur „Anhängsel" sind (appendages).

Es ist offenbar, welch unermeßliche Bedeutung diese religiöse *Entwicklungsidee* für den inneren Charakter der Religiosität und der sie umschließenden Kirchlichkeit hat. Die Religion behält auch in der dauernden Gestaltung durch die Kirche eine erneuernde, aus ursprünglicher Offenbarung schöpfende Kraft. Die Kirche behält dank dieser Kraft den Zugang zu ihrer Substanz, die sie in festen, geprägten, aber zugleich lebendig sich entwickelnden Formen immer aufs neue auszusprechen und aufzuzeigen hat. Die Entstehung der Kirche bedeutet darum nicht einen Bruch mit freier religiöser Bewegung, der zur Erstarrung führte; es bleibt lebendige Hauptmission der Kirche, Seelen *zu Christus* zu führen. Und darum kann es auch ihre besondere Sendung sein — „die sie allein besitzt" —, durch ihr geistiges und seelsorgerisches Handeln der „Weg der Gnade zu jeder Seele" zu sein[8].

Man weiß, daß die kirchliche Christusmystik ihre die Gemüter beherrschende Kraft darin hat, daß Christus beständig als gegenwärtig dargestellt und erlebt wird. Darum bleibt dieses Kirchentum ohne Gefährdung seines innersten Bestandes fähig zu mannigfachster Ausgleichung und Verschmelzung. Christus „lebt und siegt".

---

[8] I, S. 446, „Cardinal Wiseman".

Immer wieder wird darum auch von Acton die *Weltoffenheit des Katholizismus* betont und hervorgehoben.

Alles[9], was in den weltlichen Bewegungen verschiedener Zeitalter am meisten Bewunderung verdient, hat die Kirche „ermutigt und aufgenommen". Sie hat allem, was in der Außenwelt zu jeder Zeit gut, tugendhaft, nützlich war, erlaubt, seinen „Stempel" auf ihrer äußeren Form zu hinterlassen. Während sie die Vergänglichkeit aller irdischen Dinge lehrte, hat sie der Menschheit „unermeßliche weltliche Wohltaten" erwiesen.

Aber Acton betont, daß in all dem ihre „eigentliche Berufung" gar nicht liegt, und daß man ihr nicht gerecht werde, wenn man bei diesen weltlichen Wirkungen verweile, um ihren Anspruch auf Ehrerbietung und Dankbarkeit zu unterstützen. Denn die göttliche, auf die Seele des Menschen gerichtete Absicht ist ihre „wesentliche Mission". Gewiß, da sie nie unterlassen kann, diese Absicht zu erfüllen, so hat sie bei deren Ausführung auch unzählbare „sekundäre Zwecke erreicht. Im Vergleich mit der höheren Pflicht, die sie für die Welt ausführt, ist das aber alles „vollständig unbedeutend und kaum wahrnehmbar". Sie hat wohl zu der einen oder anderen Zeit Literatur, Landwirtschaft, Kunst, Handel ermutigt und gefördert, aber das wären primäre Gesichtspunkte nur bei der Beurteilung des Polytheismus oder des Islam. Wenn der Hauptnachdruck auf solche „menschlichen" Maßstäbe gelegt wird, so wäre es freilich unberechtigt, zu sagen, daß man dem Christentum gegenüber verpflichtet sei um all dieser irdischen Vorteile willen. Denn es hat nicht in allen den Dingen, in denen die Religion auf die Kultur einwirken kann, jedes andere Religionssystem in einem Maße übertroffen, das seiner „wesenhaften Überlegenheit" irgendwie entspräche! „In solchen kulturellen Fragen ist sein Einfluß nicht immer gleich stark gewesen, noch seine Politik nicht immer widerspruchslos oder in Harmonie mit seiner wahren Natur."

Diese wahre Natur, diese höhere Pflicht und eigentliche Berufung, diese göttliche Absicht und wesentliche Mission der Kirche ist eben, so darf man zusammenfassen, auf den inneren Menschen und seine seelische Tiefe gerichtet. Als ein gesamtchristlicher Anspruch steht zwischen den Zeilen der Gedanke: keine Religion in der Welt, außer der christlichen, versteht unter Religion das Reich einer neuen göttlichen Schöpfung durch die innere Wiedergeburt. Dies ist der wesentliche Inhalt des Christentums, und andere Religionen sind gar nicht in diesem Sinne Religionen[10].

Da sich nun aber hier *das Reich der inneren Wahrheit* öffnet, wird auch mit der Idee dieser Wahrheit wieder das eigentliche und letzte Band

[9] Briefe I, S. LVIII.

[10] Ernst Troeltsch, „Richard Rothe", Gedächtnisrede 1899, S. 30. Über den großen Einfluß von Rothe auf Acton wird noch in anderem Zusammenhang die Rede sein.

[11] A. Vol. IV, 1861, „Döllingers History of Christianity", S. 149ff.

sichtbar, welches Christentum und Kirche mit allem, was Kultur, Bildung, Wissenschaft und Weisheit heißt, verbindet. „Die Kirche" — sagt Acton — „hat die Wahrheit nötig, und nichts anderes. Denn für sie, die sie Bewahrerin und Beschützerin der Wahrheit ist, ist die Wahrheit das allein Natürliche und Wesensverwandte[11]." Die Wahrheit gehört zu der „Natur Gottes", und „die Religion ist mit allen Wahrheiten verbündet, während alle Irrtümer ihr widersprechen". Insofern nun Unwissenheit auf die Dauer immer zu Irrtümern führt, ist die Kirche „indirekt und mit Notwendigkeit der Förderer allen Wissens". Sie *fürchtet* nicht dessen Wachstum, sondern *verlangt* es sogar. —

Der Begriff der Wahrheit erhält mit all dem eine so umfassende Bedeutung, daß die Spannung zwischen Erkenntnis und seelischem Wert überwölbt wird. Dieser Wahrheitsbegriff geht, gerade weil er von „göttlicher Natur" ist, auf den „ganzen Menschen"; geistige *Erkenntnis* und lebendige, gelebte *Darstellung* der Wahrheit wird — da jeder seelische Wert und geistige Gehalt des Glaubens in der Wahrheit mit inbegriffen ist — zur höchsten Forderung christlich-menschlichen Strebens. War es nicht einst die verwirklichte christliche Haltung vor letzter Entscheidung, „für die Wahrheit zu zeugen"?

Wenn nun auch die *Befolgung* der Wahrheit an der Brüchigkeit des Menschen je und je scheitern mag, das *Wissen* um die Wahrheit ist dennoch ein Besitz, der dadurch nicht rückgängig gemacht oder zerstört werden kann. Das Wachstum des Wissens — so weit gefaßt — ist also von unschätzbarer orientierender und festigender Bedeutung.

Darum[12] wird das Wissen von der christlichen Kirche „nicht nur als ein Mittel behandelt, sondern vielmehr als ein Zweck", denn es ist „die einzige Sphäre", in der ihr Fortschritt ohne Wanken und ohne Rückfall ist. Jedesmal, wenn sie in aufeinanderfolgenden Zeitaltern das System aufs neue „definiert und überblickt", das zu lehren ihre Mission ist, so hat sie immer ein Vorrücken gegenüber der Vergangenheit zu verzeichnen. Die äußeren Grenzen ihres Herrschaftsgebietes innerhalb der Menschheit mögen schwanken oder zurückweichen, auf dem Gebiet der Wahrheit aber arbeitet sie dennoch „ein Gesetz unvermeidlichen und beständigen Fortschreitens" aus.

Daß die Gnadenmittel, die die Kirche austeilt, stufenweise die moralische Besserung der Menschheit bewirken werden, oder daß Heiligkeit mit der Zeit an Intensität oder Ausdehnung gewinnen wird — dafür gibt es keine Gewißheit. Es mag sogar eine Gebietsverminderung der Christenheit eintreten und ein „Niedergang der Tugenden" bei Christen. Aber es *muß* eine Ausnahme von diesem möglichen Rückschritt geben.

---

[12] B. Vol. III, 1863, „Ultramontanism", S. 162ff.

Der Kirche diesen Charakter des Fortschreitens absprechen, hieße die „Göttlichkeit ihres Gründers" leugnen. Denn: wenn jede Funktion der Kirche Christi durch Stagnation gelähmt werden könnte, so wäre sein Werk weniger vollkommen als die Werke der Menschen. Die göttliche Natur der Institution, die er gegründet hat, muß darum in einem Element offenbar sein, das „gegen Verlust oder Verfall gesichert" ist durch die Gewißheit eines beständigen Wachstums. Und dieses Element kann nur liegen auf dem Gebiet der Wahrheit und ihrer *Erkenntnis*, denn diese ist ja „der unmittelbaren Führung durch den Heiligen Geist unterworfen".

Das heißt nun aber nicht, daß dieses „Wachstum des Wissens" durch neue Offenbarung geschieht, oder durch eine Fortdauer der Inspiration; es ist vielmehr „eine Eroberung christlicher Gesinnung" (mind) in ihrem Konflikt mit den „Phasen der Unwahrheit". Dieses Wissen wird nicht einfach „gegeben" wie der Glaube selbst. Es erwächst aus dem „fortschreitenden Studium der offenbarten Wahrheit". Und diese *intellektuelle* Tat, die den Glauben „begleitet", ist die wirkende Kraft (agent) bei dem Fortschritt der Kirche in *religiösem Wissen.*

Insofern es sich hier vor allem um religiöses Wissen handelt — das aber doch zugleich um seiner göttlichen *Wahrheit* willen mit allem anderen Wissen auf geheimnisvolle Weise verbunden ist —, gibt die Kirche bei diesem Wachstumsvorgang des Wissens nicht etwa nur der Einwirkung rein zeitgebundener „äußerer Kräfte" nach oder billigt nur eine Änderung, die sie nicht hindern kann, sie läßt sich diesen Fortschritt nicht bloß passiv gefallen, sondern sie selbst legt ihn aktiv der Gesellschaft auf! Ihre Tätigkeit wird so „der immer gegenwärtige Impuls, das Vorbild und der Führer der Gesellschaft". Wie im Fortschreiten der Wissenschaft, so auch in der Gestaltung des Rechts. Im Laufe dieses Prozesses zieht sie alles menschliche Wissen zur Mitwirkung heran zu einer „ungeheuren intellektuellen Arbeit", und erhöht und heiligt dieses Wissen dadurch, daß sie es benutzt.

Dieser große Vorgang, dessen ideellen Zusammenhang Acton hier zeichnet, gipfelt in dem, man könnte sagen katholisch-kultischen Gedanken, daß „die volle Darlegung der Wahrheit das große Ziel ist, um dessentwillen das Dasein der Menschkeit auf Erden verlängert wird". Es mag sein, daß die individuelle Güte nicht größer, die Zahl der Geretteten im Verhältnis nicht höher ist als in früheren Zeiten; aber „die Sicherheit des Wissens hat zugenommen, die Artikel des Glaubens sind vermehrt, Gott der Allmächtige wird vollständiger gekannt". „Auf der Basis" des Glaubens, „in Gegenwart" der Autorität wird diese große intellektuelle Arbeit weitergetragen, „in der Sphäre der Einheit und Liebe", damit die gesamte Wissenschaft der Religion „tributpflichtig" werde und „Gott angebetet werde in der *Harmonie* seiner Worte, Werke und Wege".

Diese Universalität der Gesamtanschauung bezeichnet nun den Umkreis und Raum, innerhalb dessen Acton die Kompetenzen geistigen und seelischen „Wissens“ zu scheiden und seiner eigenen intellektuellen Aufgabe Grenzen zu setzen vermag. Er sucht verstehend sich die vereinigende Totalität der Wahrheit, die *bewußt* werden kann, vor Augen zu halten, und darum *weiß* er, daß sehr verschiedenartige innere Haltungen zur „Wahrheit“ hinführen.

„Die erhabenste Methode, der Religion zu dienen, liegt nicht auf dem Wege einer Zeitschrift, die sich an ein allgemeines Auditorium wendet. Die Anwendungen des geistlichen Lebens gehören einer zurückgezogenen Sphäre an — der des Priestertums, der Sakramente, der religiösen Dienste; der Sphäre des Gebets, der Meditation, der Selbstprüfung. Sie werden profaniert durch Bloßstellung und erstickt durch die Ablenkungen öffentlicher Angelegenheiten. Die Welt kann nicht in das Vertrauen unseres inneren Lebens gezogen werden, noch kann die Erörterung asketischer Sittlichkeit verbunden werden mit den weltlichen Fragen des Tages[13].“

So schließt Acton in seiner überwiegend historisch-politischen Zeitschrift bewußt und freiwillig, aus echtem und primärem Mitwissen heraus, alles aus, was das asketische Leben und die intimeren Verhältnisse der Religion betrifft. Er will theologische und gottesdienstliche Werke in den Kreis der zu besprechenden Bücher nicht aufnehmen, weil dogmatische Gegenstände „mit mehr Ehrfurcht und Vollständigkeit behandelt werden sollten, als es in einem Journal möglich ist“, — und weil gottesdienstliche Gegenstände „an Gefühl, Geschmack und Bedürfnis des individuellen religiösen Gemüts appellieren, die nicht zum Gegenstand des Kritizismus gemacht werden können“[14].

Er will der Forschung und Kritik lediglich eine „säkulare Sphäre“ vorbehalten. Aber ebenso gehört die „innere Regierung der Kirche“ einer ausschließlich kirchlichen Sphäre an, — schon weil hier notwendigerweise jede Möglichkeit fehlt, sich ein auf eigene Erfahrung begründetes Urteil zu bilden. In die „Domäne des Glaubens wie des inneren Kirchenregiments“ will er nicht eindringen, weil beide unmöglich durch die „Schlußfolgerungen oder Diskussionsweisen“ einer wissenschaftlichen Zeitschrift berührt werden können[15].

Damit wäre nun freilich nicht — so könnte man heute hinzusetzen — eine *wissenschaftliche* Behandlungsweise überhaupt an geeignetem Ort und mit adäquaten Methoden ausgeschlossen, durch die man auf echte, d. h. dem „Gegenstand“ angemessene Art, zu tieferer Erkenntnis und höherer Bewußtheit gelangte. In unserer heutigen Geisteslage ist innerhalb

---

[13] I, S. 448, „Cardinal Wiseman“, 1862.
[14] A. Vol. II, Nov. 1859, „To Readers and Correspondents“.
[15] I, S. 457, „Cardinal Wiseman“, 1862.

und außerhalb des Katholizismus eine wissenschaftliche Religionspsychologie möglich geworden, die den unentbehrlichen Takt und die nötige Feinfühligkeit besitzt, um sich — über ein bloß begriffliches Erörtern des Formalen hinaus — den Inhalten selbst durch eine rekonstruktive Deskription zu nähern, und die damit für die wissenschaftliche Erkenntnis wenigstens den Abglanz des Ewigen auffängt, — da es nun einmal eine unmittelbare Anschauung wissenschaftlich-erkenntnismäßiger Art gegenüber den letzten Mysterien des Lebens für den Menschen schlechterdings nicht gibt. Man darf sagen, daß in diesem Zusammenhang der Dinge Berechtigung und Anspruch des Offenbarungsgedankens gründen.

Acton, dem ein unmittelbarer gottesdienstlicher Zugang zu der Welt des christlichen Gotteserlebens vergönnt war, konnte sich gerade auf Grund dieses tieferen Verstehens und Teilhabens von intellektuellen Mitkatholiken distanzieren, deren „geistiger Hochmut" sie zur Verachtung ihrer Glaubensgenossen führte, zur „Verachtung alles Asketischen" oder zu einer „Abneigung gegen Gebet unter der Maske schwacher Gesundheit", wie er sarkastisch über einen solchen Intellektuellen schreibt[16].

Andersgläubigen Kritikern des katholischen Denkens darf Acton mit unbezweifelbarem Recht entgegenhalten, daß es äußerst schwierig ist, in den Geist eines Systems einzudringen, das nicht unser eigenes ist. Das beziehe sich nicht nur auf die christliche Religion überhaupt, mit ihren „unergründlichen Mysterien" und ihren „unerschöpflichen Fonds an Wahrheit", sondern auch auf „die Früchte menschlicher Spekulation". So sei es noch niemandem gelungen, eine Geschichte der Philosophie zu schreiben, ohne sich dem Vorwurf auszusetzen, entweder: daß er ein „bloßer Historiker" sei, der unfähig ist, in den „Genius" irgendeines Systems einzudringen, oder: daß er ein „bloßer Methaphysiker" sei, der in allen anderen Philosophien nur die Relation wahrnehmen kann, in der sie zu seiner eigenen Philosophie stehen. „Bei der Religion ist die Schwierigkeit noch größer, und am allergrößten ist sie beim Katholizismus. Denn die Kirche ist nicht in Büchern zu erblicken, sondern im Leben." Gewiß, einzelne ihrer Grundsätze und Lehren lassen sich leicht „bemeistern". Aber — so fügt Acton mit methodischem Recht hinzu — „ein System, das auf alle seelischen Bedürfnisse, alle intellektuellen Fähigkeiten des Menschen antwortet, verlangt mehr als eine bloß geistige Anstrengung". Es verlangt „eine Unterwerfung des Intellekts, einen Akt des Glaubens, eine *zeitweise* Aufhebung der kritischen Gabe"[17].

---

[16] Briefe I, S. 29, Juli 1858.

[17] I, S. 268: But a system answering all the spiritual cravings, all the intellectual capabilities of man, demands more than a mere mental effort, — a submission of the intellect, an act of faith, a temporary suspension of the critical faculty. — (Das Wort *zeitweise* ist von mir gesperrt.)

Neben dieser gleichsam „geistlichen“ Haltung, bei der inneren Gotteserfahrung, fordert Acton eine „geistige“ Haltung bei der gemeinsamen, mehr nach außen gewandten intellektuellen Arbeit der Katholiken. Was besonders not tue, sei Geistigkeit, Vergeistigung, „spirituality“, und es sei sehr gefährlich, dem nur mit „asketischen Mitteln“ nachzustreben. Strenges und wissenschaftliches Studium sei jetzt mehr als je notwendig[18].

Acton ist auch darin der Schüler Döllingers, daß ihm dieses strenge Studium in erster Linie als ein *geschichtswissenschaftliches* erscheint. Er berichtet noch rückblickend nach Döllingers Tod, wie diesen diejenigen Dispute am meisten befriedigt hätten, die durch einen Appell an den Historiker entschieden werden können. Döllinger erregte bei einem orthodoxen Gesprächspartner Bestürzung durch die Bemerkung, daß alle Hoffnung auf Verständigung aus sei, wenn man die *Logik* zur „Berichtigung des Dogmas“ anwenden würde. Seinem Erzbischof schrieb Döllinger: „Wir stehen hier auf dem soliden Grund der Geschichte, der Evidenz und der Tatsachen[19].“

Dementsprechend zeigte Döllinger als Historiker — der Ereignisse und die Wirkung von Ursachen zu berichten hat — stets die größte Zurückhaltung in der Anwendung des Übernatürlichen als Erklärungsgrund. Er glaubte, daß man sich dem Zeugnis der Kirchenväter für die Fortdauer wundertätiger Kräfte nicht widersetzen könne, ohne „Geschichte a priori“ zu machen, d. h. ihm erschien dies Zeugnis in seiner Geschichtlichkeit konkreter als die positivistisch bedingte Begriffbildung des „natürlichen Verlaufs“ allen Geschehens. Aber je mehr Döllinger die Autoritäten untersuchte und verglich, desto strenger wurde er. Bei der Prüfung des Phänomens der Stigmatisierungen zitierte er die Erfahrung eines spanischen Klosters, wo Stigmatisierungen so allgemein waren, daß es ein Zeichen der Verwerfung wurde, sie nicht zu haben. Historiker, sagte er, haben sich nach natürlichen Ursachen umzusehen: genug wird für das Wirken der Vorsehung bleiben, wo wir nicht eindringen können. Er zählte in seinem unvollendeten Buch über kirchliche Prophezeiung die Illusionen mittelalterlicher Heiliger auf, wenn sie von der Zukunft sprachen, und beschreibt sie als Propheten, die nichts vorauszusagen hatten[20]. —

Das große Problem der Wunder- und Heiligengeschichten ist zu eng mit dem Wesen katholischer Heiligenverehrung und Frömmigkeit und mit katholischem Gottesglauben verbunden, um nicht bei der Forderung nach wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit und nach Harmonie von Erkenntnis und

[18] Briefe I, S. 63. 8. März 1859.

[19] I, S. 382, Döllingers Historical Work.

[20] I, S. 385/86.

Glauben eine entscheidende Rolle zu spielen. Acton hat als Dreißigjähriger bei einer Auseinandersetzung mit Döllingers „Papstfabeln des Mittelalters“ ausführlich zu diesem Fragenkomplex Stellung genommen. Er gibt dabei dem ganzen Problem von vornherein eine religionspsychologische und schließlich auch seelsorgerische Wendung. Sein Ausgangspunkt ist dabei der Gedanke Hegels: wenn alle Träume, die die Menschen während einer bestimmten Periode geträumt haben, aufgeschrieben worden wären, so würden sie einen genauen Begriff von dem Geist geben, der damals vorherrschte. Noch instruktiver würde, meint Acton, eine Sammlung der Fabeln sein, die man in verschiedenen Zeitaltern für wahr gehalten hat, „denn eingebildete Tatsachen üben eine wirkliche Macht aus über die Gedanken und Taten der Menschen“. — Der Wert der legendarischen Berichte über das frühe Rom war eine lebendige Kraft in der römischen Gesinnung. Eine völlig fiktive Idee von französischer Geschichte trug viel zur Revolution bei. — „Solche erdichteten Begebenheiten, die sich, in kaum merklichen Abstufungen, allmählich als unbezweifelter Glaube festgesetzt haben, kontrollieren und modifizieren, ja bilden manchmal sogar tatsächlich die Meinung in sowohl theoretischen, als in praktischen Angelegenheiten.“ So wichtig dies schon für die Institutionen der Staaten ist, noch wichtiger ist es in der Kirche. „Denn hier sind die Präzedentien das souveräne Argument, und die Gegenwart wird durch die Vergangenheit kontrolliert. Ein hartnäckiges Vertrauen zu einer imaginären Tatsache oder einem gefälschten Text kann für Jahrhunderte auf die Richtung theologischer Spekulation und auf die Handhabung des kanonischen Rechts einwirken. Unkenntnis der Geschichte in einem unkritischen Zeitalter ist der trügerischste Weg, auf dem Irrtümer in die Kirche eindringen.“

Nicht berührt hiervon bleibt für Acton das eigentliche Phänomen des offenbarten Glaubens in seiner geschichtlichen Konkretheit und ewigen Wahrheit — also Lehre und Gestalt der Christusreligion als Seele und Herz der Dogmatik, noch diese selbst als deren notwendige Entfaltung und geistiger Leib. Diese Einheit bleibt ihm unauflöslich, so daß er sagen kann: „Gegen falsche *Lehren* und irrtümliche *Auslegungen* besitzt die Kirche einen untrüglichen Schutz.“ Aber kein sicheres Kennzeichen, kein Kriterium besitzt sie, um *historische* Unwahrheiten zu erkennen. Und solche „historischen Unwahrheiten“ können, in ihren praktischen Konsequenzen, auf die fundamentalen Prinzipien der Kirchenzucht und des Kirchenrechts „übergreifen“; ob wahr oder falsch, sie werden unaufhörlich in das gegenwärtige Leben der Kirche aufgenommen, entweder als „kanonischer Präzedensfall“, oder als „gottesdienstliches Vorbild“.

Und deswegen eben sind Fabeln in der Kirche oft „ernsthafte Wirklichkeiten“. Sie können einen Aberglauben in Umlauf setzen, der nur sehr schwer wieder auszurotten ist, sie können die „Basis für Gesetze“ und ein

„Beweismittel für theologische Meinungen" werden; sie können eine Zeitlang die Verfassung der Kirche beeinflussen, ja sogar „dauernd die Geschichte von Nationen ändern".

Gerade darum kann die Aufklärung des Irrtums zu den tiefsten Erschütterungen führen. Irgendeine wichtige historische Entdeckung kann zu einer sehr „umfassenden Revision" bisheriger Anschauungen nötigen. Vertrauen und Ehrfurcht werden geschwächt durch die Entdeckung, daß man getäuscht worden ist. „Was sollen fromme Katholiken sagen, wenn sie entdecken, daß Tatsachen, die von der Kirche in ihren feierlichen Kundgebungen bekräftigt worden sind, auf die ihre Geistlichen sich bei Kontroversen berufen haben, auf die die Päpste ihr Vertrauen gesetzt haben als den Ursprung und Beweis ihrer rechtmäßigen Macht, die vermengt worden sind mit den autorisierten Gottesdiensten der Kirche und eingeführt worden sind in die Messe — daß solche Tatsachen ein Produkt der Unwissenheit oder des Betruges sind? Wird nicht ein Kopfzerbrechen darüber entstehen, wo dieser Entzauberungsvorgang zu einem Abschluß kommen kann, und welche mutmaßliche Autorität und welche Vorschrift es noch bis zu einer gewissen Glaubwürdigkeit und zu einem Anspruch auf unsere Zustimmung zu bringen vermag? Wenn wir zugeben würden, daß es zu *einer* Zeit absurd wäre, etwas zu glauben, was zu bezweifeln zu einer *anderen* Zeit sündhaft war, würden wir damit nicht sagen, daß die höchste Autorität der Kirche ihre Bannflüche dazu gebraucht hat, um die Unwahrheit zu verteidigen, und daß die Tatsachen, auf denen sie ihr System errichtet hat, dazu verurteilt sind, eine nach der anderen zu verschwinden vor dem zunehmenden Licht der modernen Wissenschaft[21]?"

Man könnte die Frage innerhalb des katholischen Umkreises nicht radikaler stellen. Wenn die Antwort nicht radikal ausfällt, so ist sie gerade in ihrem Maßhalten Ausdruck seelischer Kultur, religiöser Geformtheit, wissenschaftlicher Differenziertheit und eben darum echter Katholizität.

Die Schwierigkeit besteht nach Acton nicht in irgendeinem „Zögern, die wissenschaftlichen Resultate der Forschung zu akzeptieren", sondern in der „Sorgfalt für die Bewahrung der Legende". Und auch in dieser Bewahrung geht es um eine *innere Wahrheit*. „Denn die Legende trägt, wie das Gleichnis, einen Wert in sich, der von historischer Wahrheit unabhängig ist." Eine kritische Prüfung droht viele „erbauende" Beispiele zu zerstören und eine „unnatürliche und unvernünftige" Vergleichung zwischen Legende und Geschichte einzuführen.

Die *Heiligenleben* bieten den rationalen Erklärungen Trotz, die für das gewöhnliche Leben passen mögen und auf den bekannten Grundprinzipien der menschlichen Natur begründet sind. „Ein übernatürlicher Stand der

---

[21] B. Vol. III, 1863, S. 612.

Gnade wird in ihnen offenbart, der von seinen eigenen Gesetzen regiert wird, und der eine Regelhaftigkeit und Methode aufweist, die der gewöhnlichen Erfahrung unbekannt sind. Dieses System von Gesetzen und diese Form göttlichen Wirkens auf Seelen, die von manchem Fluch der Sünde erlöst sind, wird von der Legende illustriert." Sie bietet Anhaltspunkte für „die Wege Gottes mit seinen Heiligen", für das Innenleben und die Aufhebung natürlicher Gesetze. Es sind Anhaltspunkte, Beispiele (instances), die für die Natur jener „Sphäre des Daseins" ebenso wahr sein mögen wie die Erzählung von König Lear oder Hamlet für die allgemeine Natur des Menschen, womit aber „tatsächliche historische Wahrheit" nichts zu tun hat. Die Regelhaftigkeit, Harmonie und Wahrscheinlichkeit des „mystischen Lebens" ist vollständig verschieden von der allgemeinen Welt.

Es kann nun gewiß geschehen, daß die Anwendung solcher Beispiele auf eine bestimmte Person manchmal „willkürlich oder anachronistisch" ist, und daß sich beweisen läßt, wie ein bestimmter Umstand, der von einem Heiligen erzählt wird, auf Grund besserer Autorität von anderen Heiligen berichtet wird. Aber „die geistliche Wahrheit und Tauglichkeit der Erzählung, die einzige Qualität, die sie der Wiederholung wert macht, bleibt hierbei bestätigt, wenn auch ihr *historischer* Charakter zerstört wird".

Die Frommen, für die diese Legenden erzählt werden, sind meist „Menschen von mangelhafter Bildung"; sie können nur für eine begrenzte Anzahl von Heiligen eine besondere Ergebenheit und persönliche Anhänglichkeit empfinden. Aber die Zahl frommer Legenden, die sie zu glauben und zu genießen fähig sind, ist „unbegrenzt"; und diese Unzahl von Legenden muß darum auf verhältnismäßig wenige Individuen verteilt werden. „Es entsteht so unter den Heiligen verschiedener Länder eine Art Wettbewerb in legendarischem Ruhm. Und ein Prozeß der Akkumulation und Wiederverteilung, der mit Wahrheit und Wahrscheinlichkeit durchaus unvereinbar ist, ist der Natur der Sache nach unvermeidlich."

Diese *religionspsychologische Natur der Sache* macht es denn aber auch Acton begreiflich, daß die frommen Verehrer der Heiligen glauben wollen, daß sie es in den Legenden mit historischen Begebenheiten konkretester Art zu tun haben. „Diese Überzeugung bildet für sie eine Quelle ihrer geistigen und moralischen Kraft. Die erbaulichste und gedankenreichste Erzählung läßt sie kalt, wenn sie nicht mit einer Individualität verbunden ist, die in ihren Augen eine Wirklichkeit ist." Oft bedeute es eine ernste Prüfung, wenn das, was sie von einem Heiligen zu glauben gewohnt waren, den sie kannten und liebten — entlehnt ist aus der Biographie irgendeiner anderen Person, deren Namen sie niemals gehört hatten, oder wenn ihre Lieblingslegende auf einem Irrtum oder einem Betrug beruht.

Für gebildete Katholiken ist es, wie Acton bekennt, eine Sache geistiger Wahrhaftigkeit, die Heiligen richtig zu kennen und bestimmte Begriffe von ihren persönlichen Eigenschaften zu bekommen. „Es wäre für sie unerträglich, zu denken, daß sie, statt die Beispiele eines wirklichen Lebens zu studieren, nur ein Werk der Einbildungskraft lesen.“ Im besonderen sei eine bis ins Detail genaue Kenntnis des Charakters derjenigen Heiligen notwendig, die eine große Rolle in der Geschichte gespielt haben. Acton nennt: Papst Gregor den Großen, Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquino, Ludwig IX. von Frankreich.

Es ist dabei nicht die Heiligkeit dieser geschichtlichen Menschen, die in Zweifel gezogen zu werden braucht, denn Heiligkeit bedeutet nicht Vollkommenheit im Sinne einer übermenschlichen Sündenreinheit. In dem Leben eines Heiligen ist der Bericht über seine Fehler „ebenso lehrreich oder wenigstens ebenso nötig für die Belehrung“ wie der Bericht über seine Tugenden. (Nur ein Jansenist kann sagen, daß ein Heiliger der Sünde oder dem Irrtum nicht ausgesetzt ist[22].) Auch hat sich Heiligkeit zu verschiedenen Zeiten der Kirchengeschichte auf „sehr verschiedenartige Typen“ bezogen.

Die moderne Idee von Heiligkeit[23] ist in hohem Grade persönlich und ist vereinbar mit der tiefsten Verborgenheit und vollständiger öffentlicher Bedeutungslosigkeit des Heiligen. *Die alte Idee der Heiligkeit* war im Gegenteil so innig mit öffentlichem Ruhm und Einfluß verknüpft, daß „man zweifeln könnte, ob nicht Ruhm und Einfluß fast das einzige Argument für die Heiligkeit einiger alten Heiligen gewesen sind“, und ob nicht, wenn die alte Form der Kanonisation durch Akklamation des Volkes revidiert würde in Übereinstimmung mit den gegenwärtigen Erfordernissen der Zensoren, „viele ihrer Titel verlustig gehen würden“. Es ist eine historische und unleugbare Tatsache, daß das öffentliche und populäre Ideal heroischer Tugend sich tief *verändert* hat, und daß „jetzt eine Vollkommenheit verlangt wird, die so selten im aktiven Leben zu finden ist, daß ihre Aufstellung als Norm für die Ansprüche der größten Männer auf Heiligkeit verhängnisvoll wäre“.

Mit welchem vorstellbaren Mittel, bemerkt Acton, könnte Karl der Große durch die Spießruten eines modernen Heiligenprozesses laufen und herauskommen, ohne daß seine Aureole ausgelöscht wäre? Selbst wenn seine „häuslichen Unregelmäßigkeiten“ vergessen würden, was könnte über seine Bußübungen, seine Kasteiungen, seine Wunder in Erinnerung gebracht werden? Beurteilt nach solchen Maßstäben, würden er und andere niemals im Kanon der Heiligen stehen.

---

[22] Briefe 3, S. 34, 1861 an Newman.
[23] C. 1867, „The Acta Sanctorum“, S. 756—85.

Die Einrichtung und Befestigung des Prozesses der Kanonisation hat also, so kann man sagen, einen „historischen Unterschied für die Dauer" aufgerichtet zwischen den Heiligen, die durch die öffentliche Meinung vor dem 16. Jahrhundert kanonisiert worden sind, und denen, die später durch Prozeß kanonisiert wurden.

„Im Mittelalter waren die europäische Gesellschaft und die Kirche synonyme Begriffe, die Religion führte den bürgerlichen Fortschritt an oder folgte ihm unmittelbar; die Geistlichen waren die Pioniere und Lehrer der Zivilisation, die Theologie entwickelte sich nach allen Richtungen, brachte die verschiedensten Schattierungen der Philosophie hervor — oder nahm sie in sich auf und lenkte den Genius und die höchsten Geister des Zeitalters. *In jenen Tagen ein Heiliger zu sein, bedeutet Anteil zu haben an dem Fortschritt der Welt.* Heiligkeit war eine Macht, eine Kraft, mit einem sichtbaren Wirkungsgrad auf die Gesellschaft; und die Gesellschaft sah und hörte und fühlte es und legte Zeugnis dafür ab. Wir haben historische Berichte über die nahezu wundertätigen Wirkungen bestimmter Reden einiger Heiliger. Manche dieser Reden sind uns erhalten geblieben, und soweit Worte gehen, sind sie oft ärmlich und gewöhnlich genug. Aber die Wirkung der Worte lag nicht in den Worten, sondern in dem Redner; und jene Kraft, die sich an trivialen Redewendungen mitteilte und sie zu Werkzeugen machte, um eine ganze Gemeinschaft emporzuheben, sicherte dem Redner Verehrung und öffentliche Kanonisation."

Von den Heiligen dieser früheren Zeit haben einige „dem Denken eine neue Richtung gegeben"; andere haben die Kultur gestaltet und gefestigt. Die Acta Sanctorum umschließen die „weltformende Aktivität" eines Alfreds des Großen wie die „verborgene Kontemplation" der weltabgeschiedenen Nonne, das philosophische Denken eines Athanasius, eines Augustin und eines Thomas wie die Schlichtheit des unbelesenen Hermiten oder geduldigen Bettelmönchs. Manchmal, wie im Falle des Heiligen Bernhard von Calvo, wird das Leben eines Heiligen zu einem vollständigen Archiv der Sozialgeschichte, eine Fundgrube für Informationen, durch welche die Bräuche und Sitten von Gesellschaftsschichten berührt werden, deren Leben dem Historiker sonst ein unbeschriebenes Blatt wäre". Nach dem 16. Jahrhundert aber wird das Wort „Heiliger" in seiner Bedeutung mehr „spezialisiert" und verliert viel von seiner historischen Bedeutung. „Die modernen Heiligen sind weiter von der Welt, weiter von der politischen Bewegung, weiter von dem allgemeinen sozialen Leben der Christenheit entfernt, als die alten es waren. Es gibt einige, die Ausnahmen sind, wie Ignatius von Loyola, Philippo Neri, Franziskus von Sales und Vinzent von Paul, aber es sind Ausnahmen, die die Regel bestätigen."

Der gebildete Katholik, erklärt Acton, wird die seelische Würde und geschichtliche Bedeutung dieser Menschen verteidigen gegen eine feind-

selige Quellenkritik, die bei bestimmten Heiligen entweder ihre Heiligkeit oder ihre Geschichte leugnet. „Die Methode dieser Verteidigung muß aber in einer besseren Quellenkenntnis und schärferen Quellenkritik bestehen. Die Feststellung der wirklichen Tatsachen muß durch eben die kritischen Hilfsmittel erfolgen, mit denen die Gegner Legenden zu zerstören suchen.“ Um so mehr, als die neuen kritischen Ausgaben der Texte Schriftverfälschungen entdeckt und die ursprüngliche Form vielfach beseitigt haben. Es wird nicht lange dauern, bis alle mittelalterlichen Berichte „noch kritischer“ herausgegeben sein werden, als selbst die Werke der Kirchenväter durch die Mauriner. Reichliches Material wird dann da sein, um alle Legenden des Mittelalters zu sichten.

Acton befürchtet, daß die Verteidiger des Katholizismus ungünstig abschneiden werden, selbst wenn sie der Versuchung widerstehen sollten, „eine Schlacht gegen die Regeln der Evidenz und die Demonstration der Wissenschaft zu kämpfen, die ebenso leichtfertig wie hoffnungslos wäre“. Eben darum auch hier wieder die Forderung nach strenger Wissenschaftlichkeit, ernstem Studium und echter Geistigkeit. „Nur eine falsche Religion fürchtet den Fortschritt aller Wahrheit; eine wahre Religion sucht und erkennt die Wahrheit, wo immer sie gefunden werden kann[24].“

---

[24] I, S. 449/50.

Die Entfaltung der katholischen Wissenschaft zur Freiheit der Forschung

I. Glaube und Wissenschaft

„Eine Entdeckung kann von der Wissenschaft gemacht werden, die den Glauben von Tausenden erschüttern mag, dennoch kann die Religion sie nicht widerlegen oder etwas gegen sie einwenden. Denn die Bahn, die in Furcht beginnt, führt nicht zur Sicherheit[25]." Acton bezeugt, man darf sagen durch sein ganzes Sein, daß eine solche katholische Geistesfreiheit hervorwächst aus um so „zweifelsfreierem Glauben, absoluterem Vertrauen in die Wahrheit und vollkommenerer Unterordnung unter die allgemeinen Gesetze der Sittlichkeit"[26].

So kann er bewußt die Eigengesetzlichkeit der wissenschaftlichen Forschung proklamieren, ja auch der Ethik und der Politik, — „Politik" verstanden als ein *besonderes* System ethischer Prinzipien. Er kann es, ohne in Widersprüche zu geraten, denn er glaubt, daß die Prinzipien der Religion, der Regierung und der Wissenschaft im Tiefsten und Letzten „immer und absolut in Harmonie sind". Denn Prinzipien sind „wahr", und von Gott her gibt es nur die eine und ewige Wahrheit. Aber es gibt *verschiedene Bereiche des Lebens* und der politische und intellektuelle Bereich bleiben dauernd von dem geistlichen geschieden; sie folgen ihren eigenen Zwecken, sie gehorchen ihren eigenen Gesetzen[27].

In diesem Sinne hat sogar die Ethik ihren selbständigen Bereich. Wohl besitzt auch die Kirche neben ihrem eigensten, geistlichen Amt ein ethisches und intellektuelles Amt; aber sie sind nicht in „ausschließlicher" oder in „besonderer" Weise ihr Eigentum; sie wurden lange vor Gründung der Kirche ausgeübt, und sie werden noch immer unabhängig von ihr ausgeübt durch zwei „andere Autoritäten", die *Wissenschaft* und die *Gesellschaft*. „Die Kirche kann nicht alle diese Funktionen allein ausführen[28]."

Die fundamentale Begrenztheit des menschlichen Vermögens kommt hier zugleich, man könnte sagen schon als methodisches Problem zur Geltung: „Um die Gewißheit wissenschaftlicher Wahrheit zu verstehen, muß man wissenschaftliche Methoden tiefer studiert haben; um die Verpflichtung

[25] I, S. 449.
[26] I, S. 458.
[27] I, S. 449.
[28] I, S. 448/49.

politischer Prinzipien zu verstehen, bedarf es einer ähnlichen geistigen Disziplinierung[29]."

Es ist darum nur natürlich, daß Geistliche, die ihrem eigentlichen Beruf wirklich leben, „Seelen zu Christus bringen", — die also beständig daran arbeiten, den „Glaubensfunken" in solchen Gemütern zu nähren, welche „durch Schwierigkeiten verwirrt oder durch Unwissenheit oder Vorurteil umdunkelt sind", — es ist nur natürlich, daß solche Männer „nicht immer die Resultate der Forschung zu ihrer Verfügung haben. Sie haben keine Zeit, mit dem ständigen Fortschritt historischer und kritischer Wissenschaft Schritt zu halten; und die Lösungen, die sie zu geben genötigt sind, sind infolgedessen oft unvollkommen und nur für uninformierte und ungebildete Gemüter geeignet. Ihre Schlußfolgerungsweise kann nicht die gleiche sein, wie die des Gelehrten, der dem Irrtum in seiner stärksten, ausgeklügeltsten und scharfsinnigsten Form zu begegnen hat"[30].

Mit dieser Einsicht ist zugleich die unumstößliche Begründung gewonnen für den *einen* seelischen Vorbehalt gegenüber der Verkündigung geistiger Erkenntnis, für den Vorbehalt der Liebe. Acton weiß, daß die tiefste Wahrheit verhängnisvoll wirkt, wenn sie Menschen gesagt wird, die innerlich nicht reif für sie sind[31]. „Große Rücksicht kommt denen zu, deren Gemüter nicht vorbereitet sind auf das volle Licht der Wahrheit und die ernsten Verantwortungen des Wissens; die nicht gelernt haben zu unterscheiden, was göttlich ist von dem was menschlich ist, das definierte Dogma von der Atmosphäre der Meinung, die es umgibt[32]."

Da aber die Unabhängigkeit und Eigengesetzlichkeit der Wissenschaften von Acton anerkannt worden ist, so stellt sich ihm das Problem mit der ganzen Schärfe und Wucht moderner Geistigkeit. Die Frage ist: Sind die Methoden dieser Wissenschaften so „rigoros", daß wir sie nicht „beugen" (bend) können, ihre Schlüsse so gewiß, daß wir sie nicht „verbergen" (dissemble) können? Acton verneint diese Möglichkeit des Beugens und Verbergens unbedingt. Obwohl er gleichzeitig bekennt, daß die Notwendigkeit des Seelenheils „noch rigoroser" und die Wahrheit der Dogmen des Glaubens „noch gewisser" sei! Aber die ewigen Prinzipien der Wahrheit und Wahrhaftigkeit sind unantastbar. Es gibt für Katholiken keine Möglichkeit, keinen Anlaß (opening), zu *bestreiten*, daß die „politische" und die „intellektuelle" Wissenschaft „absolute" — d. h. in sich gültige — Prinzipien des Rechts und der Wahrheit haben kann.

[29] I, S. 458.

[30] I, S. 458.

[31] Es handelt sich hier also um das Problem des „pädagogischen Verschweigens". Der eigentlich christliche Quellpunkt zur Lösung des Problems wäre im vierten Evangelium zu finden. Joh. 15 (— „Ich habe noch viel Euch zu sagen, aber Ihr könnt es jetzt nicht tragen . . .").

[32] I, S. 458.

In der Praxis löst die Kirche freilich diese Frage, „indem sie die Wahrheiten und die Prinzipien im großen zugibt, und im einzelnen austeilt (by dispensing), je nachdem die Menschen sie ertragen können". Und so gilt denn, in diesem ewigen Fragenkreis von „Offenbarung und Vernunft", von „Wahrheit und Erfahrung" die Parole katholischer Geistesfreiheit, daß die „wahre Religion" wohl die Wahrheit sucht und anerkennt, aber zugleich die Macht beansprucht, zu „regulieren und zu kontrollieren": zwar nicht den Fortschritt des Wissens selbst, wohl aber die Ausspendung (dispensation) des Wissens. Die Kirche tut beides: „sie akzeptiert die Wahrheit, und bereitet das Individuum darauf vor, sie zu empfangen"[33].

Es setzt sich hier also — so fügen wir hinzu — die Wahrheit als Erkenntnisprozeß ihrer Verkündigung selber eine innere Grenze, da sie zugleich im letzten Erlösungsprozeß für den wirklichen Menschen ist. Die Wahrheit erfährt in der Liebe ihre innere Bindung. Aber es ist klar, daß in dem Gedanken der „Bereitung eines Menschen auf die Wahrheit" die gewaltige Dynamik des Evangeliums selbst verborgen liegt. Und die Strenge der katholischen dogmatischen Form erscheint nur als Gegengewicht gegen die Mächtigkeit dieses Inhalts. Das eigentliche Problem des Bereiten-Könnens wird nun erst recht aufgerollt und greift vom seelsorgerischen Vermögen des Geistlichen über auf die innere Haltung des in der Gegenwart wachen katholischen Menschen. Es geht nun um die letzte Spannung von Katholizität und Geistesfreiheit im Prozeß der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis.

II. Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft

Bestehen bleibt das grundlegende Postulat: die intellektuelle Arbeit solle „in der Sphäre der Einheit und Liebe" weitergetragen werden. Denn, so dürfen wir Actons Meinung umschreiben, Kontemplation und Aktivität, Metaphysik und Ethik sind als Quellpunkt geistigen Menschseins ursprüngliche Einheit.

Doch gerade weil die Wissenschaft schon durch ihren Träger auf diesen totalen Menschen ausgerichtet ist, *gliedert* sie sich auch wieder für *ihn* und um ihn her. Das Kriterium der Scheidung von Natur- und Geisteswissenschaft entspringt eben dieser Hinordnung des erkennbaren Seins auf den als Geschöpf an Gott gebundenen erkennenden und handelnden Menschen.

In den experimentellen Wissenschaften bewirkt freilich schon die „Mangelhaftigkeit unseres Wissens", daß wir hier die „Harmonie von Wissenschaft und Religion" nur unvollständig wahrnehmen.

„Wir sind gezwungen, auf Grund der Annahme vorzugehen, daß —

[33] I, S. 450.

obwohl es keinen Widerstreit zwischen den Worten Gottes und seinen Werken geben kann — die Harmonie nicht immer vollständig ersichtlich ist." Astronomie oder Geologie können nicht in allen Fällen eine Bestätigung für „die Tatsachen der Offenbarung" gewähren. Aber das hieße auch Zeugenbeweise (evidences) des Glaubens dort entdecken wollen, wo sie nicht existieren. Man soll, fordert Acton, dieses Wissen nicht nach religiösen Begriffen gestalten, nicht eine Übereinstimmung annehmen, wo keine bewiesen werden kann. Leute, die besorgt sind wegen des jeweiligen Standes der naturwissenschaftlichen Entdeckungen, erinnern ihn immer an die, die darauf erpicht sind, die Existenz katholischer Dogmen in sehr frühen Zeiten zu beweisen. Beide übersehen „die Theorie des Wachstums"[34].

Diese weitgehende Scheidung von Wissenschaft und Glauben gilt aber im Grunde nur für die Naturwissenschaft, weil es sich hier einfach um Gegenstände handelt, die eine völlig andere Qualität haben wie die des religiösen Lebens. Diese Scheidung kann *nicht* zugelassen werden auf *den* Gebieten des Denkens, die unmittelbar das Handeln betreffen. „Damit unser Leben mit der Religion in Harmonie sei, müssen unsere Ideen mit ihr in Harmonie sein." Alle Ideen, die unser Handeln beeinflussen, müssen also „notwendigerweise *in Harmonie* mit der Religion gebracht werden". Denn sie ist unser höchster Führer in unserem Tun; darum muß umgekehrt unser Handeln „Zeugnis ablegen für unsere Religion". Dieses Zeugnis von den Naturwissenschaften zu verlangen, würde ein Beweis für die Schwäche unseres Glaubens sein. Im „Bereich des Praktischen" aber wäre es ein Fehler, keinen Wert darauf zu legen, die „Lehre unsrer Reflexion" mit der unserer Religion zu *versöhnen* oder mindestens zu vergleichen. Diese „Übereinstimmung" spielt für das naturwissenschaftliche Gebiet keine Rolle, kann aber auf dem praktischen Gebiet nicht vernachlässigt werden, hier ist ihre Berücksichtigung vielmehr zu fordern! Denn unser Leben wird beeinflußt nicht durch unsere naturwissenschaftlichen Begriffe, sondern durch unsere geisteswissenschaftlichen Begriffe[35].

Trotz des damaligen hochgesteigerten naturwissenschaftlichen Selbstbewußtseins meint also Acton — in tieferer Betrachtung und unter dem Einfluß deutscher historischer Wissenschaftlichkeit —, daß der Charakter der Gegenwart viel stärker durch die Entdeckungen in den Geisteswissenschaften geprägt werde. Die Geisteswissenschaft, die Sprachwissenschaft,

---

[34] Briefe 1, S. 194. 1861.

[35] By our notions not of natural, but of moral science. Diese faßt Acton in einer, Dilthey antizipierenden umfassenden Weise, den Naturwissenschaften gegenüber zusammen. Er schließt alle historischen, philologischen Wissenschaften, Recht, Philosophie, Sprachen, mit ein. (Briefe 1, S. 194, 1861.)

die Rechtsphilosophie[36] seien alles „neue Entdeckungen dieses Jahrhunderts". Und im Grunde sind die historischen und philosophischen Einwände, die gegen die Religion und die Kirche erhoben werden, die *wesentlichen* Einwände.

Die Naturwissenschaften[37] sind für die Religion, selbst wenn in religiösem Geist betrieben, „von untergeordnetem Nutzen", und wenn sie *gegen* die Religion gerichtet sind, haben sie „nicht die gleiche Kraft wie *die* Wissenschaften, die mit ihrem Ursprung, ihrer Geschichte und ihrer Lehre verknüpft sind". Die Geisteswissenschaften sind also von „vitalerer" Bedeutung als die Naturwissenschaften, denn „sie berühren Religion und Moral direkter und beeinflussen Menschen kultivierten Geistes stärker, während die Tatsachen und Einflüsse der materiellen Welt auf ungebildete Leute leicht am schlagendsten wirken."

Um die „Tatsachen der Offenbarung" und ihren „Beweis" geht es ihm bei all dem nicht. An der deutschen Philosophie und Geschichte seiner Zeit geschult, weiß er, daß sogenannte Widersprüche zwischen naturwissenschaftlicher Erfahrung und einer engen Bibelauslegung — sie sei nun „protestantisch" oder „römisch" — ganz nebensächlich sind. „Die wirklichen Fragen beziehen sich nicht auf Moses oder Josua, sondern auf die Schöpfung, die Existenz einer geistigen Welt, die Einheit der Menschheit[38]." Diese Fragen sind ihm wesentlich, und er glaubt nicht, daß hierüber die Naturwissenschaften wirklich entscheiden können. Der Haupteinwand, den er für den schwerwiegendsten hält — der die Einheit des Menschengeschlechts leugnet —, scheint ihm weniger durch Physiologie entscheidbar, wie durch Ethnologie und Philologie. So erkennt er, daß die Naturwissenschaften selbst von sich aus kaum je an die Religion überhaupt herankommen ohne die Hilfe der Geisteswissenschaften.

Eine naturalistisch-statistische Art, an das religiöse Problem heranzugehen, durchschaut er einfach als Bildungsmangel. Natürlich seien für ein ungebildetes Gemüt oder für eine ungebildete Phantasie Schwierigkeiten, die von „natürlichen Phänomenen" begleitet werden, eindrucksvoller als andere Einwände, „die nur von gebildeten Menschen verstanden werden können." Übrigens kann er schon damals feststellen, daß die Naturwissenschaften nicht mehr die Religion so angreifen, wie sie es früher getan haben. Unter den Meinungen ihrer Meister besteht außerdem „keine Übereinstimmung"; und es sei auch gar nicht einzusehen, daß diese Meinungen wirklich in Widerspruch mit dem Glauben stehen müssen.

Deutschland sei gewiß „die Heimat jeder Sorte von Unglauben", aber die Hauptmasse hervorragender Naturwissenschaftler dort sei sicherlich nicht

[36] The philosophical study of jurisprudence.
[37] A. Vol. V, 1861, S. 300, „The Catholic Academy", S. 291—302.
[38] Briefe 1, 1861.

so einhellig ungläubig wie die Historiker, Philosophen und — Theologen! Das geisteswissenschaftliche Deutschland erscheint ihm so als „das Land, das auf den verschiedensten Bahnen des Unglaubens am meisten fortgeschritten ist, — es nährt die Irreligion in anderen Ländern". Und doch gibt es, sagt Acton, keinen stärkeren Beweis seiner echten wissenschaftlichen Überlegenheit, als die Verachtung, mit der solche Bücher wie die Buckles dort aufgenommen werden.

In dieser überraschenden Huldigung und ihrer wesentlichen Einschränkung liegt ein Schlüssel für die ganze Mittelstellung Actons verborgen. Seine kirchlich gebundene Denkweise ist so ausgeweitet, daß man sie als um so historisch gesättigter empfinden darf. Alles bekommt dadurch Relief und Kontur, Tiefe und Anschaulichkeit, vor allem innere Bezogenheit auf ein „System des Denkens", in dem das Werk der abendländisch-atlantischen Menschheit gleichsam integriert worden ist.

„Der Kampf der Kirche wird in jedem Zeitalter ausgefochten auf dem Schlachtfeld und mit den Waffen dieses Zeitalters. Was immer das absorbierende Problem des Tages ist, wird sicherlich einen Druck auf sie ausüben (to bear upon her)." Naturwissenschaftliche Angriffe berühren dabei nicht nur die Kirche, sondern auch „andere Religionen", und diese sind darum in *diesem* Konflikt ihre Verbündeten. Einwände gegen die Kirche von der Naturwissenschaft aus werden nur „im Namen des Unglaubens" gemacht; (sie sind allerdings auch „die Basis des modernen Protestantismus und jeder Häresie und in einem gewissen Sinn jeder falschen Religion"). Aber historische und philosophische Einwände werden gegen die katholische Kirche von jedem *System* gemacht, „und hier hat sie keinen Verbündeten".

Dies ist der unmittelbar wirksame Grund für die Bedeutung, die der junge Acton der kraftvollen Entfaltung katholischer Geisteswissenschaft beilegte, weil sie die beste Waffe im Kampf um die religiöse Wahrheit ist; *darum* kämpft er um Recht und Segen der wissenschaftlichen Wahrheit *innerhalb* des katholischen Umkreises. Die geisteswissenschaftliche Entwicklung katholischen Denkens und Forschens erscheint ihm unter diesem Aspekt und kann von ihm darum in großem zusammenhängendem Bilde geschaut werden.

III. Der geschichtliche Weg katholischer Geisteswissenschaft

1. Vom geisteswissenschaftlichen Sinn griechisch-christlicher Dogmatik

Wenn der junge Acton die Lektüre des Origenes „delightful" nennt und in seinem Bericht über den katholischen Gelehrtenkongreß in München

vom Jahre 1863 bei der Wiedergabe von Döllingers einleitendem Vortrag[39] Origenes als den „Vater der christlichen Wissenschaft" bezeichnet und als den „Begründer der ersten theologischen Schule" anerkennt, so liegt darin ein wertvoller Hinweis auf die letzte Problematik der eigenen geistigen Lage, und nicht nur der eigenen, sondern der katholisch-christlichen ja überhaupt jeder christlich orientierten Geisteswissenschaft.

Denn mit der Verehrung der schöpferischen Größe des Origenes verbinden Döllinger und Acton die Anerkennung, daß die Verdammung des Origenistischen Systems durch die Kirche (399 in Rom) berechtigt war und eine heilsame Warnung dafür ist, wie sehr das intellektuelle Studium der religiösen Wahrheit „die wachsame Aufsicht der Kirche braucht". Der Ansatzpunkt einer groß gedachten Kirchenidee ist hier gegeben, aber zugleich schürzt sich auch hiermit der Knoten jenes ewigen Dramas von Katholizität und Geistesfreiheit, das sich immer erneuern wird, solange Christentum und Kirche bestehen. Es ist zugleich das Lebensdrama Actons, ja vielleicht das Seelendrama des „modernen" individualistischen Menschen[40] schlechthin.

Da das dogmatische Christentum ein Werk des Geistes der Antike auf dem Boden des Evangeliums war[40], so ging es also auch hier um die Harmonie von „Wissenschaft" und „Glauben". Wie später der ihm stimmungsverwandte Leibniz, fand Origenes überall Wertvolles. Er wußte — und das war das wissenschaftlich Entscheidende — jeder Wahrheit ihre Stelle zu geben. Dabei aber siegte in ihm und mit ihm die christliche Wahrheit über die Lehren der griechischen Philosophie und der Juden und über die dürftigen Vorstellungen christlicher Unitarier.

Die Überlegenheit des Christentums über alle Religionen und philosophischen Systeme lag ihm darin, daß es die Wahrheit *allgemein zugänglich* macht und eine Lehranweisung gibt, die auch den Ungebildeten — je nach ihrer Fassungskraft — die Möglichkeit der eigenen Läuterung eröffnet. Das zentrale ethische Motiv des Christentums klingt damit an. Zugleich ist das Christentum aber die Religion für den denkenden Geist; es ist die einzige Religion, die auch in mythischer Form Wahrheit ist. Hier gewinnt das Johannesevangelium seine einzigartige Bedeutung innerhalb des Neuen Testaments. Denn „auf Grund und Anweisung *derselben* heiligen Urkunden, die die positive Religion für die Menge begründen, emanzipiert sich die Theologie von der äußeren geschichtlichen Offenbarung. Aus der empirischen Geschichte wird eine höhere transzendentale Geschichte sublimiert,

---

[39] B. Vol. IV, 1863, „The Munich Congress", S. 209—244; der Bericht über Döllingers Vortrag auf S. 228—235.

[40] Vgl. zum Folgenden: Harnack, Dogmengeschichte, 6. Auflage 1922, S. 144—45, 40, 32, 145/46, 150, 152, 176, 280.

die in der Ewigkeit anhebt und zur Erhebung über die Welt und zur Vergöttlichung führt."

Eben damit aber ist auch bereits der Gefahrenpunkt und die Häresie des Origenes angedeutet: Gewiß wird immer als ewig-christliche Wahrheit gelten, daß hinter dem historischen Christus der ewige Logos ruht. Origenes hat so Glauben und Religionsphilosophie versöhnt. Doch das Ruhen in Gott des Origenes überschreitet die Grenzen menschlichen Christentums, da er verkündet, daß dem Vollkommenen schließlich weder der Erlöser noch der Lehrer nötig sei: „Im letzten Grunde fehlt der hochfliegenden, alles umspannenden Ethik doch das Gefühl der Schuld und der Ehrfurcht vor der Majestät Gottes und vor dem Richter. Der Geist fühlt sich hier fast als ein Teil Gottes, nicht nur als sein Ebenbild und Kind[41]." Die kategorische Wucht des Sollens war abgestumpft. Auch hatte Origenes zwar die verschiedenen Faktoren, kosmologische und soteriologische, das Sein und das Sollen, in eine Art Gleichgewicht gebracht. Aber allzu scharf hatte er zwischen Glauben und Theologie geschieden, anders zu dem Volke sprechend, anders zu dem Wissenden. Die Gefahr des geistigen Hochmuts und Wissenschaftsstolzes bedrohte geradezu den zentralen Sinn und sittlichen Gehalt des Evangeliums. Zum erstenmal klingt damals das Motiv der Spannung von Volksglauben und Wissenschaftsglauben im Christentum an, um nie zu verstummen — und mit dieser Spannung verknüpft ist das ethische Problem; denn die kosmologischen und rein philosophischen Interessen erhielten durch Origenes in der Theologie zeitweise das Übergewicht über die soteriologischen[42].

Darum die Verdammung des origenistischen Systems, weil es die reale Erlösung durch den Gottmenschen aus dem Mittelpunkt des geschichtlichen Daseins und des Christentums in die Sphäre einer kosmischen Strukturlehre zu verflüchtigen droht. Seitdem, so darf man vielleicht sagen, lebt dieser christliche Neuplatonismus in der Kirche vor allem in der Gestalt der Kultusmystik weiter, da eben hier seine Wahrheit ihre Stelle hat.

Großartig wirksam bleibt auch die origenistische Zentralidee von der angeborenen Freiheit, in der die Vernunft mitgesetzt ist. Durch sie konstituiert sich das göttliche Ebenbild und damit eine menschliche Selbständigkeit gegenüber Gott. Da diese „herrliche Natur" des Menschen zugleich als Gnadengabe galt, so blieb hier eine der tiefsten Quellen für den katholisch-liberalen Freiheitsgedanken offen, eine jener unversieglichen Kräfte, die den jungen Acton bei der Lektüre des Origenes entzücken und

---

[41] So gerade auch Harnack, Dogmengeschichte, 6. Auflage 1922, S. 146.

[42] Eine ähnliche Gefahr für jedes volle und echte Menschentum wie das heutige Übergewicht der Ontologie und Existenzialphilosophie über die Ethik in fast allen Wissenschaften, selbst in gewissen Theologien, die damit die Häresie des Origenes erneuern und sogar überbieten.

ihn bis auf die letzten strengen Gipfel seiner wissenschaftlichen Läuterung begleiten und seiner christlichen Ethik den weiten Atem verleihen.

Die dogmatische Entwicklung des Katholizismus hat bekanntlich (im Gegensatz zum Luthertum) diese Freiheits- und Vernunftlehre — nach der jene Gnadengabe zur *nie ganz zerstörten* Natur des Menschen gehört — bis in die Erbsündenlehre des Tridentinums hinein bewahrt. Da nicht eine anerschaffene, sündige Potenz, nicht die Materie als Ursache der Sünde galt, sondern der Mißbrauch der Freiheit auf Grund dämonischer Verführung, so blieb der Willensfreiheit auch die freie Mitwirkung bei der Heiligung des irdischen Lebens erhalten. Man darf hier die tiefste katholische Grundlage für den, auch im Politischen wirksamen, Freiheitsgedanken Actons erkennen[43].

2. *Von der scholastischen zur historischen Theologie*

Der Aufstieg Actons zu seinem Wissenschaftsglauben, zu seinem Glauben an die Harmonie von kirchlichem Credo und wissenschaftlichem Erkennen, führt an der geistesstolzen Heterodoxie des Origenes vorbei; denn es ging ihm nicht um metaphysische Spekulation, sondern um geschichtliche Erkenntnis. Der Leitstern war das unbeirrte Festhalten an der in Christus inkarnierten Ethik. Aber eben dieses unbeugsame Ernstnehmen der Christusethik führte Acton in den Doppelkonflikt seines Lebens, erst mit dem extremen Ultramontanismus, dann mit Döllinger selbst. Es handelte sich um die unvermeidliche „naturgegebene" Spannung zwischen christlicher Ethik und kirchlicher Wirklichkeit. Denn die Aufdeckung der kirchlich-geschichtlichen Wirklichkeit im Geiste unbedingter Wahrhaftigkeit macht die Feststellung kirchenpolitischer Sündenfälle — gemessen am Maßstab gerade der christlichen Ethik — unumgänglich.

Der geschichtliche Weg der Dogmenentwicklung als solcher aber bereitete dem Historiker und Ethiker keinerlei Schwierigkeiten bis in seine eigene Zeit hinein, nämlich bis zu dem Punkt, an dem, wie er glaubte, nur

---

[43] Darauf weist auch seine Verehrung für Möhler, den Darsteller dieser Lehren in seiner „Symbolik" hin. Auch daran darf in diesem Zusammenhang erinnert werden, daß die an neuplatonischer Spekulation über den vorzeitlichen Sündenfall erwachsene origenistische Auffassung von dem „Leib als Kerker" von der Kirche offiziell abgelehnt wurde, denn der Mensch sei ein geistig-leiblicher Mikrokosmos, der Leib auch etwas Gottgewolltes. Die Formel „Auferstehung des Fleisches" hatte gerade hierin ihren lebensbejahenden, ihren schöpfungsbejahenden Sinn. Dies ist Dogma geblieben bis heute durch alle naturfeindlichen Phasen des Selbstmißverständnisses hindurch — und hier liegt die latente Möglichkeit zu vergangenen und künftigen lebensfrohen, schöpfungsfrohen Phasen auch des Katholizismus. Daher auch Actons Bemerkung: „Es hat Häresien eines falschen Asketentums ebenso gegeben wie solche einer falschen Spekulation". Briefe I, S. 167, 1861.

kirchenpolitische Forderungen des Papsttums zum Dogma erhoben wurden, im Unfehlbarkeitsdogma des Vatikanischen Konzils. Welches war dieser geschichtliche Weg? Döllinger hatte 1863 auf dem Münchener Theologen- und Gelehrtenkongreß in geistesgeschichtlicher Zusammenfassung den Werdegang der Theologie großartig geschildert und Acton folgt ihm hier[44], wenn er gegenüber der Schule von Alexandrien auf die „weniger spekulative und mehr rein biblische" Schule von Antiochia hinweist und Augustin feiert als den Lehrer und Meister der „lateinischen Kirche", der „die Grenzen der Theologie erweiterte". Dann kam der große fünfhundertjährige „Winterschlaf" für die „theologische Wissenschaft des Westens". Die Kirche ist beschäftigt mit dem „Wiederaufbau der Gesellschaft". Ihre besten Köpfe, wie Alcuin, waren nur eben der Aufgabe gewachsen, das ihnen überkommene Wissen zu bewahren. Der neuplatonische-mystische Pantheismus des Scotus Erigena im neunten Jahrhundert blieb völlig wirkungslos.

Und dann beginnt seit Anselm, was Acton mit Döllinger als die *moderne Theologie* bezeichnet, deren Ziel es ist, das gesamte System der Lehre „zu verstehen, zu verbinden und zu harmonisieren"; „und immer seither hat sie, mit wachsender Energie, ihr Streben fortgesetzt, um ihr Ziel zu erreichen". So wie die Theologie damit begann, daß sie „das Dogma von Alexandrien" mit der platonischen Philosophie verband, so wurde sie nun, bis hinein ins sechzehnte Jahrhundert, durch die Philosophie des Aristoteles gelenkt. Als dauernde Errungenschaft jener Zeit wird von Acton hier die Schöpfung eines „Systems ethischer Wissenschaft" durch Thomas von Aquino, aufgebaut auf aristotelischen Grundsätzen, anerkannt.

„Alle Hauptnationen Europas" haben, mit der gleichen Sprache und Methode und ohne irgendwelche nationalen Unterschiede, gemeinsam an der *scholastischen Theologie* gearbeitet. Die *deutsche Mystik* seit Beginn des vierzehnten Jahrhunderts mochte als innere Reaktion erscheinen, bei der sich die fähigsten Theologen durch „die unerforschten Schätze des spekulativen Mystizismus" anziehen ließen; „die Erfahrung hatte noch nicht gelehrt, wie leicht mystische Kontemplation in einen theosophischen Pantheismus abgleitet". Die Werke Eckhardts, Taulers und ihrer Schule „werden immer ihren Wert behalten" — aber — so leitet Acton die Warnung Döllingers weiter — die „Kompetenz" zu ihrem Gebrauch besitzen nur Köpfe, die in Philosophie und Geschichte „wohl trainiert" sind[45]!

---

[44] B. Vol. V, 1863, S. 228ff.

[45] Heute weiß man, daß auch diese Mystiker ihrerseits „wohl trainierte" Scholastiker waren; Harnack bezeichnet die deutsche Mystik, die auch inhaltlich keinerlei neue Elemente enthielt — nichts, was nicht schon in der *spätantiken* Spekulation ausgesprochen worden war —, geradezu als „Fortführung und Praxis des Thomismus" (Dogmengeschichte, S. 391). Übrigens beruft sich Harnack, besonders in seinen Werken über alt-

Acton selber hat auch der späteren Mystik keineswegs fern gestanden, er spricht von der „wundervollen Lehre" Böhmes[46]. Er sah den Mangel gerade der *späten* scholastischen Theologie in der Unfähigkeit, der Harmonie und dem Reichtum offenbarter Wahrheit vollen Ausdruck zu geben. Das Verfahren der spätscholastischen Theologen war der „Natur des Christentums" und den „Bedürfnissen des menschlichen Geistes" nicht hinreichend „angepaßt". Damit war freilich ebensosehr wie ein seelisches auch ein methodisch-erkenntnistheoretisches Problem gemeint, und damit berühren wir nun den Kern dieses katholischen Wissenschaftskampfes im Zeichen geistiger Freiheit.

Mystik und *Scholastik* — nicht in ihrem religiösen Gehalt, sondern in ihrer methodischen Haltung —, bezeichnen den in sich zusammenhängenden Ring, der für Acton im Namen intellektueller Wahrkaftigkeit und methodischer Angemessenheit gesprengt werden sollte. Die Sache, um die es ihm ging, ist nicht das katholische Glaubenssystem selber, dessen Wahrheit und Heiligkeit unantastbar bleibt, sondern dessen kirchlich-historische Daseinsform und deren Rechtfertigung und Entfaltung in der Welt.

Im geschichtlichen Prozeß katholischer Geisteswissenschaft selber wird dieser Kampf um Form und Haltung dieser Rechtfertigung und Selbstentfaltung erst mit der Kirchenspaltung des sechzehnten Jahrhunderts wirklich brennend. Vorher, im fünfzehnten Jahrhundert, hatte in Frankreich *Gerson* es unternommen, „die mystische mit der scholastischen Methode zu kombinieren"; während in Deutschland *Nikolaus von Cusa* „viele der späteren Entdeckungen der spekulativen und historischen Theologie antizipierte"[47].

Nebenher aber ging in Italien das *Wiederaufleben der antiken Wissenschaft.* „Es gab eine große Partei, die wußte, daß alle Hilfsmittel der Kritik und Wissenschaft zur Rüstung der Kirche gehören und die in den neuen Entdeckungen einen wertvollen Zuwachs ihrer Kräfte begrüßten. Dies war das Gefühl, das für ein Jahrhundert einheitlich in Rom vorherrschte und von den hervorragendsten Prälaten jener Zeit geteilt wurde[48]."

Die Scholastik in ihrer späten Form war bereits aufgegeben, als die *Reformation* ausbrach. Aber gerade der vorangegangene Verfall der Theologie hatte eben — das betont Acton mit Döllinger — jene üble innere Verfassung des kirchlichen Lebens mit herbeigeführt, die den Ausbruch

christliche Literatur und über Dogmengeschichte, immer wieder auf die *Forschung Döllingers.* Vgl. Vigner, „Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus", S. 139. Beiheft 7 der historischen Zeitschrift, 1926.

[46] Briefe 2, S. 139, 1882.

[47] B. Vol. IV, 1863, „The Munich Congress", S. 328ff.

[48] Acton nenntXimenes und bereits die beiden großen Kardinäle des Hauses Borromeo. A. Vol. V, 1861, S. 295, „The Catholic Academy".

und Erfolg der Reformation möglich machte. Eben darum mußte auch der Kampf, der nun folgte, auf dem Gebiet der *Lehre* ausgekämpft werden. Hier aber konnte die alte, spätscholastische Rüstung keine geeigneten Verteidigungswaffen liefern. Die Kirche war also gezwungen, Zuflucht bei den neuen biblischen und historischen Studien zu nehmen, die mit der „religiösen Wiederbelebung" begonnen hatten.

Der Bruch der Einheit des Christentums war also, wenn man ihn in seinem Einfluß auf die Religionswissenschaft (religious science) betrachtet, „höchst wohltätig" (highly benefical). Die Idee, daß das Christentum, um richtig verstanden zu werden, in seiner *Entwicklung* studiert werden muß, daß das Christentum *Geschichte* ist, begann eine „Transformation der Theologie" zu bewirken, die noch nicht einen auch nur vorläufigen Abschluß erreicht hat.

Zunächst kam freilich diese zugleich religiöse wie geistige Belebung nicht wirklich zur Reife, weil es auf katholischer Seite in Deutschland, Frankreich und den Niederlanden „keine großen Theologen" gab, und in Spanien die Ausstoßung des „protestantischen Sauerteigs" zum Wiederverfall der erst blühenden Theologie führte. Es kam dort nur noch zu einem „unkritischen Eklektizismus", während die „wissenschaftliche Theologie" durch die Inquisition ausgelöscht wurde. In Italien aber wurde nach dem Tode von Baronius und Bellarmin der intellektuelle Verfall in der Theologie fühlbar und die fähigsten Männer wie Sarpi, Galilei und Campanella „verdienten ihre Auszeichnung auf anderen Bahnen".

Eine kurze Zeit wurde der Klerus Frankreichs führend als Schöpfer der patristischen Kirchengeschichte und als Befreier des Katholizismus von der unmoralischen Lehre der Kasuisten, „einem der schlimmsten Übel der neueren Zeiten". Aber schon vor der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts war das Licht der Theologie in Frankreich verloschen. Selbst die Unterdrückung der Jesuiten wirkte da nur negativ, weil die anderen Orden dadurch einen Rivalen verloren, der „ein nützlicher Stimulus zur geistigen Anstrengung" gewesen war.

In der *Französischen Ruvolution* ging die Universität, die sechshundert Jahre hindurch der Ruhm der französischen Kirche gewesen war, zugrunde. „Seit dieser Katastrophe hat in der Christenheit kein Mittelpunkt der Theologie bestanden, der mit der Autorität anerkannter Gelehrsamkeit ausgestattet ist."

Neben und parallel mit diesem theologischen Ablauf lief nun *der Prozeß wissenschaftlichen Denkens* überhaupt her, und von hier aus trat die große Wandlung erst eigentlich ein. Dem Geist des Propagandismus trat der Geist wissenschaftlichen Forschens entgegen. Während des großen Religionskampfes freilich „kümmerte sich keine Partei um ein

Wissen, das man nicht als Argument verwerten konnte"[49]. Neutrale Wissenschaft hatte keine Anziehungskraft für Männer, die in einen ständigen Kampf verwickelt waren. Der Geist solcher Wissenschaft ergriff zuerst die Naturwissenschaftler, die Mathematiker und die Philologen; dann belebte er die Gelehrsamkeit der Benediktiner; und „zuletzt wurde er in die *Geschichte* getragen, um *den* Wissenschaften neues Leben zu geben, die sich mit der Tradition, dem Recht und den *Taten* der Kirche befassen".

Bis dahin hatte ein „besonderer Verdacht" auf der Geschichte geruht, weil sie — als das Studium der Tatsachen — der Autorität gegenüber weniger fügsam war[50]. Und auch jetzt, an der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert, konnte der Geist wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit sich noch keineswegs durchsetzen; denn der gerade durch die Aufklärung bedingte antireligiöse Stimmungsumschlag war zu groß gewesen. Deshalb brauchte der Propagandismus hier durchaus nicht eine *Übersteigerung* des kirchlichen Anspruchs zu bedeuten. Im Gegenteil; er nahm zunächst vielmehr die Form der *Verschleierung* an.

Die *Aufklärung* brachte nicht nur den Katholizismus, sondern das Christentum überhaupt, in eine Zwangslage; die „Irreligion verdrehte" den Sinn des Religiösen. Acton spricht in diesem Sinne von den „skrupellosen Unwahrheiten" des achtzehnten Jahrhunderts, von den „Verleumdungen ungläubiger Philosophen und feindseliger Polemiker". Im Grunde bedeutete diese Seite der Aufklärung einen „Tiefstand wissenschaftlicher Erkenntnis".

Zu einer Zeit[51], als *Absolutismus und Unglaube* im Ansteigen waren, und die Kirche durch die Regierungen bedrückt und vom Volke geschmäht war, folgten die katholischen Schriftsteller dem Vorbild der frühchristlichen Apologeten, d. h. sie versuchten, ihr System in einem möglichst annehmbaren Licht zu zeigen, den Antagonismus zu verschleiern, alte Ansprüche zu modifizieren und nur *die* Seite ihrer Religion darzustellen, die leichter Duldung und Wohlwollen erlangen konnte. Nichts, was Anstoß erregte, durfte sichtbar werden. „Etwas von der Fülle, ja der Wahrheit der Religion, wurde um der Verständigung willen geopfert."

Erst die große „*katholische Wiedererweckung*" des neunzehnten Jahrhunderts gab einer entgegengesetzten Schule das Leben, die von dem „souveränen Begehren" beseelt war, den Geist der Katholiken zu kräftigen. Auf die Haltung der Furchtsamkeit und Konzessionsbereitschaft folgte eine des Selbstvertrauens und Triumpfes, Verständigungswille wandelte sich in „Herausforderung". Das Mißtrauen gegen die Irreligiosität der

---

49 I, S. 471; Conflicts with Rome, 1864.

50 B. Vol. III, S. 174, „Ultramontanism".

51 I, S. 450, „Cardinal Wiseman", S. 436—460, 1862.

Aufklärung steigerte sich zu dem Selbstvertrauen, daß nichts, was gegen die Kirche gesagt wurde, wahr sein könne.

Deutlich verurteilt Acton das Parteigängertum dieser Männer; er nennt vor allem De Maistre, Lamennais, Schlegel und Stolberg. Er tadelt, daß sie ihre Sache mit dem Scharfsinn derer verteidigten, „die wohl wissen, daß nicht alle Punkte der eigenen Position gleich stark sind". Es war ausschließlich ihre Sorge, *jene* Teile des Wissens zu fördern, die den Gegner verwirren oder einen eigenen Anspruch unterstützen können. Acton wirft ihnen vor, daß sie die heilige Sache der Kirche wie „literarische Anwälte" verteidigten; sie schrieben, „als ob sie für eine menschliche Sache plädierten", mit den „Kunstgriffen" von Advokaten. Nichts charakterisiert den Maßstab intellektueller Redlichkeit, den Acton angewandt sehen will, klarer, als seine Anklage gegen diese Apologeten, die einen religiösen Gegner nicht nach seinem Wissen einschätzen, sondern nach seinen Zugeständnissen; die Vorteil aus dem historischen Kritizismus zogen, nicht um ihre Meinungen zu „revidieren", sondern um ein „Beweismittel" für sie zu erlangen. Es sei charakteristisch für diese Schule, eifrig die „günstigen Stellen" aus protestantischen Büchern zu zitieren, aber die weniger „dienlichen" nicht zu beachten.

Zwar: „sie taten viel für die Sache der Wissenschaft, aber sie nahmen wenig Interesse an dem, was nicht unmittelbar ihrer Sichtung diente". Acton nennt sie „unvorsichtig bei Feststellungen", „rhetorisch, unlogisch, ungenau"; sie waren „zu positiv" und „zuversichtlich", um kritisch zu sein. Er billigt ihnen nur den mildernden Umstand zu, daß ihre eigenen Fehler noch verdunkelt wurden durch die „monströsen Irrtümer", gegen die sie zu kämpfen hatten. Solange die Kirche von Angreifern umgeben war, die ihre Gelehrsamkeit „an die Unwahrheit verkauften", sei eine solche Verteidigungsart vielleicht noch natürlich gewesen. Aber Acton kann nicht zugeben, daß die wissenschaftliche Situation noch solcher Art sei. „Die Wissenschaft ist über den Bereich der Vision dieser Männer hinausgeschritten." Sie hörte auf, dem Christentum feindlich zu sein, als man dahin kam, „Tatsachen anzuerkennen, nicht mehr weil sie nützlich, sondern einfach weil sie wahr sind". Die Religion hat nun keinen Anlaß mehr, die Resultate der Wissenschaft „richtig stellen" zu wollen, nachdem die „Irreligion" aufgehört hat, die Religion zu „pervertieren". Die alten Waffen wirken nur abstoßend, sobald sie aufgehört haben, nützlich zu sein; denn sie sind die „natürlichen Verteidigungsmittel des Irrtums" und die „charakteristischen Symbole einer schlechten Sache". Ihre Anwendung „befleckt" darum die katholische Literatur und Politik.

Und doch — bei aller Verneinung ihrer Existenzberechtigung — anerkennt Acton, daß seine eigene Generation diesen Vorkämpfern Inbrunst und Standhaftigkeit des Glaubens verdankt und die neuen katholischen An-

schauungen über Geschichte, Politik und Literatur. Diese Schriftsteller stellten „das Gleichgewicht, das furchtbar weit gegen die Religion verschoben worden war", in Politik und Literatur wieder her. „Sie schufen eine katholische Meinung und eine große katholische Literatur, und sie eroberten für die Kirche einen sehr mächtigen Einfluß im europäischen Denken."

Es ist vor allem die katholische Intelligenz Frankreichs, in der Acton Glanz und Elend dieser Schule verkörpert findet.

3. Das Versagen des französischen Propagandismus

Es sind drei Gründe, die Acton für dieses Versagen nennt. 1. Der Verfall der Theologie in Frankreich und das daraus resultierende niedrige Niveau des Klerus. 2. Das literarisch eher zu hohe, aber auch nicht eigentlich wissenschaftliche Niveau der geistvollen katholischen Laien. 3. Die negative Wissenschaftstheorie dieser Intelligenz[52].

Schon lange vor der Französischen Revolution waren die theologischen Schulen verfallen; dann setzten während fünfundzwanzig Jahren die kirchlichen Studien fast überall ganz aus. Bei der Restauration war der Klerus als Ganzes nicht in der „Verfassung", um aktiven Anteil an der katholischen Literatur zu nehmen. Es gab keine „wirklichen Theologen", weil es keine Institutionen gab, wo theologische Wissenschaft gelehrt werden konnte. Die Seminare brachten gewiß ausgezeichnete Priester hervor, aber keine Gelehrten. So konnte in der Kirche eine Theorie vorherrschend werden, wonach es „keinen wesentlichen intellektuellen Fortschritt gibt, außer in der Kunst, dem Katechumenen das klarzumachen, was bereits denen, die ihn belehren, klar ist; und wonach es der Zweck der Literaturpflege ist, die Zahl der guten Christen zu vermehren, nicht aber die christliche Lehre zu entwickeln".

Frankreich hatte jedoch *einen* großen Vorteil durch den Besitz fähiger und eifriger Laien, die zu „wirksamen Fürsprechern" der katholischen Sache wurden. Aus ihren Reihen ging der Protest gegen den „Obskurantismus" und zugunsten der christlichen Wissenschaft hervor. Baron d'Eckstein wies in seiner 1826 gegründeten Zeitschrift „Le Catholique" auf die Rückständigkeit des Klerus in der Wissenschaft hin; der Katholizismus müsse sich in *allen* Wissenschaften nach Beistand umsehen, um sich mit „neuen Waffen" auszurüsten. Aber die „große Verbesserung", die er forderte, trat nicht ein und noch 1863 warnte Döllinger: wenn nichts getan werde, um eine theologische „Universität" zu errichten, so sei zu befürch-

[52] B. Vol. III, 1863, „Ultramontanism", S. 168—206. B. Vol. III, 1863, „The Munich Congress", S. 209—244. C. Febr. 1868, „Ozanam on the Fifth Century", S. 106—107.

ten, daß der französische Klerus allen Einfluß auf den männlichen Teil der Bevölkerung verlieren und einer gesellschaftlichen Isolierung verfallen würde.

So war es gekommen, daß an Stelle des Klerus der Platz in der Vorhut von gebildeten Laien eingenommen worden war, oft neuen Konvertiten; aber selten waren es geschulte Gelehrte; und alle waren eher von den Lehren der jüngsten Geschichte erfüllt, als in den älteren Einzelheiten der theologischen Diskussion bewandert. Es gab unter ihnen „Männer von großen Gaben und Talenten und wenigstens einen Mann von Genie": Graf *de Maistre.*

So tief auch die Kluft ist, die den liberalen Katholizismus von de Maistres Konservatismus trennt, so spricht Acton doch mit bewundernder Verehrung von den hohen Qualitäten dieser Schriften, die „einen mächtigen und heilsamen Einfluß" auf alle die folgenden Schulen des katholischen Denkens ausgeübt haben, auch auf „einige, die so weit wie möglich von de Maistre abweichen". Denn man finde sehr viel mehr bei ihm, als seine „denkwürdige Theorie", nämlich „einige der besten und weisesten Dinge, die jemals über Religion und Gesellschaft geschrieben worden sind, einen vornehmen Ton, einen bewunderungswürdigen Stil der Diskussion und oft die edelste Manier der Darstellung des katholischen Systems".

Die geistige Richtung der katholischen Elite nahm bald danach eine mehr liberale Färbung an; aber das *Fehlen einer streng wissenschaftlichen Schulung* wurde von vielen sehr gebildeten Männern empfunden, deren natürliche Stellungnahme die Verteidigung der höheren wissenschaftlichen Prinzipien gewesen wäre. Gewiß, im Ton war der Unterschied offensichtlich zwischen dem mehr „brillanten" und dem mehr „wissenschaftlichen" Teil innerhalb der liberalen Partei des französischen Katholizismus[53]. Aber — und damit bezeichnet Acton die tragende Bedeutung des gallischen Esprit auch im *katholischen* Denken der Franzosen —, wenn ein so großer Teil der höheren Intelligenz von Frankreich, die früher eher von der Kirche getrennt war, sich ihr jetzt annähert, so ist das eben doch mehr dem „allgemeinen Geist" dieser Schule von Schriftstellern zuzuschreiben, als dem „besonderen Charakter" ihrer tieferen Gelehrten.

Dazu kam endlich eine verhängnisvolle Nachwirkung, die von der *Wissenschaftstheorie des Lamennais* und seiner Schule ausging. Man zweifelte hier, ob die wissenschaftliche Methode wirklich mit religiöser Wahrheit versöhnt werden könne, man argwöhnte, daß die menschliche Vernunft „nicht kompetent" sei, um Gewißheit zu gewinnen, ohne den Beistand einer äußeren Autorität. Keine Evidenz läßt sich zu sicherer Demonstrierbarkeit erheben, wenn sie nicht durch den „allgemeinen Konsensus der Menschheit"

[53] Acton nennt u. a. Montalembert, Falloux, Dupanloup auf der einen, Ozanam, Maret und de Broglie auf der anderen Seite.

bekräftigt wird; das Individuum hat keinen anderen Prüfstein der Wahrheit, als das Zeugnis der Allgemeinheit. Zum „Organ" dieser universalen Vernunft aber proklamierte die „Philosophie" des Lamennais — den Heiligen Stuhl.

Eine solche „Erkenntnistheorie" mußte die katholischen Wissenschaftler in eine gewisse Nachbarschaft zu der entwicklungslosen Geistesverfasung des französischen Klerus bringen. Acton sieht in dieser Haltung den Grund des allgemeinen Vorwurfs, daß der Katholizismus der Wissenschaft gegenüber „gleichgültig oder ablehnend" sei, und den Grund, warum tüchtige und gebildete Männer keinen unparteiischen Eifer für die Wahrheit haben — und sich von Wahrheiten abwenden, die als lästig oder anstößig erscheinen können. „Die glänzende Kohorte der französischen Katholiken ist selten über diesen Vorwurf erhaben."

Wohl ging aus den Trümmern der Partei des Lamennais eine Schule von Schriftstellern hervor, so reich an literarischer Kraft wie selten in Fankreich. „Sie umfaßt Männer von hohem Charakter und hervorragender Tüchtigkeit, Männer, die ungewöhnlich begabt sind mit der Fähigkeit, zu sprechen und zu schreiben. Sie gewannen für ihre Kirche erst Popularität, dann wirklichen Einfluß. Wie Missionare, die zu den Völkern gesandt werden, die das Wort Gottes noch nicht gehört haben, haben sie die Ernte, für die sie arbeiteten, eingebracht."

Und doch „eine merkwürdige Sterilität"! Es ist „nicht einer" darunter, dem religiöses oder weltliches Wissen wirklich etwas zu verdanken haben. *Nichts* haben sie zu den „dauernden Hilfsmitteln" der katholischen Kontroverse hinzugefügt. Indem sie mehr und mehr die Ergebnisse und den Geist moderner Wissenschaft aufgaben, zeigten sie schließlich ihre Religion in einem „wenig anziehenden Licht" und stießen so die Protestanten zurück.

Acton, der im Geist der Wahrheit stets von der „allgemeinen Annahme" ausgeht, daß der Fortschritt der Wissenschaft „zum Ruhme Gottes beitragen muß"[54], fühlt auf das tiefste den „primären und fundamentalen Unterschied" zu dieser Richtung, die, wie er es formuliert, die Gewohnheit hat, hauptsächlich an die „unmittelbaren Interessen der Religion" zu denken und dadurch bei der Bildung ihrer Meinungen und der Anwendung ihres Wissens gelenkt wird. Er fühlt sich dieser Schule in allen entscheidenden Fragen „diametral entgegengesetzt", also in allen Fragen nach der Autorität der Wissenschaft und ihrer Übereinstimmung mit der Religion, nach dem rechten Einfluß der Kirche auf den Zustand intellektueller und politischer Freiheit, und nach der „Schicklichkeit des Verheimlichens aus Furcht vor Ärgernis".

Für Acton war es mit dem christlichen Geistesethos gegeben und also

[54] B. Vol. IV, S. 210ff., „The Munich Congress" 1863.

entschieden, daß das „schnellste Heilmittel" für die Mängel, Kümmernisse und Ärgernisse unserer Zeit nicht aus einer Furcht kommt, die jede Darlegung der entgegengesetzten Richtungen vermeiden will, sondern „aus einer bestimmten und unerbittlichen Darlegung und Vergleichung streitender Meinungen; und aus der entschlossenen Fortführung der kirchlichen Wissenschaft".

Die Voraussetzungen für einen solchen Wissenschaftsgeist waren in Frankreich nicht oder nur teilweise gegeben. „Die überwältigende Autorität von de Maistre und der subtile Einfluß von Lamennais Theorien waren ernste Hindernisse." Vor allem beklagt Acton bei den Franzosen den Mangel an Kontakt mit der protestantischen Wissenschaft; das ließ sie in „Unwisenheit über wirkliche Schwierigkeiten und deren wahre Lösungen".

Einzig in *Deutschland* war dieser Kontakt gegeben. Auf diesen Umstand der Vertrautheit mit nicht-katholischer Wissenschaft führt Acton die Gestaltung des deutschen wissenschaftlichen Katholizismus zurück, den er nun preist als „die höchste intellektuelle Entwicklung des katholischen Systems". Und so läßt dieser Engländer deutscher Geistesschulung hier, aus der Prüfung des französischen Gesichtskreises, jenen tragischen Aufchrei des großen Montalembert anklingen, des „kraftvollsten Geistes" im französischen Katholizismus, der sich am Ende seines Lebens mit gebrochenem Herzen von dem Klerus seines Landes abwandte, dessen gänzliches Versinken in „römischem Wesen" aufs bitterste und schmerzlichste beklagend, und der sich mit letztem Hoffen dem katholischen Deutschland zuwandte, das die „wahre Heimat seiner Überzeugungen" sei. Deutschland sei auserwählt zum Widerstand gegen den „servilen Fanatismus". „C'est du Rhin aujourd'hui que nous vient la lumière"[55].

4. Die katholische Theologie Deutschlands als Geisteswissenschaft

Als[56] Chateaubriand früh im neunzehnten Jahrhundert den „Zauber religiöser Gemütsbewegung" darlegte und als in Deutschland der Unterschied der Glaubensbekenntnisse durch „die mächtige Strömung des Romantizismus" nahezu ausgelöscht war, gab es eigentlich keine unterschiedlichen Gruppen der katholischen Meinungen. Die Kontroversen waren nahezu erloschen und die kirchliche Literatur stand auf ihrem Tiefpunkt. Und auch lange nach der „Wiederherstellung der Religion" in Frankreich blieb sie in Deutschland noch auf diesem Tiefpunkt.

Doch[57] kaum eine Generation verging und die Katholiken Deutschlands

[55] I, S. 524/25, „The Vatican Council" 1870.
[56] B. Vol. III, 1863, „Ultramontanism", S. 162—206.
[57] A. Vol. IV, S. 154. 1861, „Döllinger History of Christianity".

stiegen auf, nicht nur in „Eifer und Treue" des religiösen Glaubens, sondern fast noch mehr in der Literatur[58]. So ist nun schließlich die Zeit gekommen, da „das Amt, die Fackel kirchlicher Wissenschaft weiterzutragen", auf die Deutschen übergegangen ist, — die Griechen, die Italiener, die Spanier, die Franzosen sind vorangegangen. Aber *keine andere Nation* hat so erfolgreich *die* Wissenschaften gepflegt, die „die Augen der Theologie" sind, nämlich Geschichte und Philosophie. Darum ist Deutschland „hinfort die Heimat der katholischen Theologie". Durch seine entschlossene Fortführung der kirchlichen Wissenschaft ist Deutschland „zur Führung berufen".

Denn — so lautet Actons nähere Begründung — obgleich die Wirkung der Wissenschaft im protestantischen Deutschland „am deutlichsten" gewesen ist, so hat doch das gleiche „Prinzip der gewissenhaften Forschung", die gleiche Ehrfurcht vor der Autorität der Wissenschaften sich während der letzten dreißig Jahre auch unter den Katholiken durchgesetzt. Sie haben den Ton und den Charakter von Verteidigern aufgegeben, sie haben aufgehört, den Katholizismus als eine „Parteifrage" zu behandeln, d. h. sie haben aufgehört, immer nur die beste Seite ihrer Sache herauszustellen und alles, was weniger vorteilhaft sein mag, mit rhetorischen Künsten zu verheimlichen.

Als die hervorragendsten Repräsentanten dieser Schule bezeichnet Acton die Theologen Möhler, Döllinger und Kuhn, die Metaphysiker Baader und Molitor, die „politischen Schriftsteller" Görres und Radowitz und die Historiker Movers[59] und Gfrörer. Als „ersten Theologen", der gegen Obskurantismus protestierte, wird aber der Schweizer Gügler genannt, der an Kenntnis der Schrift und Originalität des Geistes durch keinen der späteren übertroffen worden sei. Die Intensität des Antagonismus habe sich deutlich in der Energie seiner Sprache gezeigt, „die durch den gegenwärtigen Stand der Literatur nicht gerechtfertigt wäre".

Die Fortdauer einer starken *Gegenströmung* auch in Deutschland gibt Acton freilich jetzt schon — sieben Jahre vor dem Sieg der Neuscholastik auf dem Vatikanischen Konzil — zu; ja, er sucht dem Sinn dieser Gegenströmung gerecht zu werden: wer beauftragt sei, die Reinheit des Glaubens zu wahren, habe natürlicherweise ein „lebendigeres Gefühl" für diese Pflicht, als für „die Wohltat, die der Religion aus der Wissenschaft erwächst". Er selber aber kämpft für den Geist, der die „rein wissenschaftlichen Theologen" beseelt, und für das Prinzip, das ihre Forschungen leitet; doch er versteht, daß dieser Geist, dieses Prinzip oft „fast unverständlich" für Männer sein müssen, die sich in ihrer seelsorgerischen Auf-

58 B. Vol. IV, 1863, „The Munich Congress", S. 209—44.

59 Movers wird allerdings von Gooch nicht unter „Catholicism", sondern unter „The Ancient Ease" angeführt. „History and Historians in the Nineteenth Century", S. 516.

gabe verbraucht haben. So kann er es natürlich finden, daß eine „enge Allianz“ zwischen dem Episkopat und den „Theologen der praktischen Art“ besteht, die, um den Glauben zu beschirmen, die Wahrheit für die Gläubigen „zubereiten“ und „mildern“. Noch will er den Männern dieser Richtung wissenschaftliche Redlichkeit nicht abstreiten. „Sie vertrauen darauf, daß die Kirche bereits wissenschaftliche Systeme und Resultate besitzt, die von Gefahr und Irrtum frei sind und die allem, was auftauchen könnte, gewachsen sind.“ Aber in dieser noch zurückhaltenden Benennung der für ihn nur retardierenden Elemente grollt doch schon etwas von dem Fortissimo der späteren Verdammung, wenn er hinzufügt: „sie begehren die ungewisse Bewegung des unendlichen Denkens aufzuhalten.“ Wenn aber, ruft Acton bitter (und damit entgeht ihm doch der letzte Sinn der neuscholastischen Bestrebungen), der Maßstab der bloßen „Brauchbarkeit“ für die Polemik gegen feindliche Argumente angelegt werden solle, dann sei es freilich sehr wahrscheinlich, daß auch der tiefste Theologe mangelhaft befunden werde.

Allerdings gibt Acton zu und spricht es offen aus, daß die Anwendung der Prinzipien wissenschaftlicher Untersuchung eine „große innere Revolution“ verursachen müsse; denn viele Traditionen und Gewohnheiten seien unmöglich geworden. Aber, so lautet seine triumphierende Überzeugung, es sind gerade solche Gewohnheiten und Traditionen, die das *Verderben* und die *Schwäche* katholischer Polemik waren.

Dabei erhebt sich ihm die eine ernste Frage, ob das katholische Deutschland seiner selbsterrungenen Mission sich auch wirklich gewachsen zeigen werde? Denn die Deutschen haben noch nicht „mit ihren eigenen Hilfsmitteln und für sich selber“ die großen Kontroversen der modernen Theologie ausgekämpft. Ihre innere geistige Zerrissenheit droht zum lähmenden Hindernis zu werden. „In früheren Zeiten wurden auch in Deutschland die Theologen zusammengehalten, wie sie es in einigen Ländern noch immer sind, durch den Einfluß eines uniformen Erziehungssystems und die Traditionen der Schulen.“ Aber kein solches Band vereinigt mehr die katholischen Theologen Deutschlands. Keinen Mittelpunkt der Wissenschaft gibt es für die Theologie. Darin unterscheidet sich das moderne Deutschland ungünstig von dem früheren Frankreich. Als der französische Klerus der gelehrteste in Europa war, wurden Einheit und Autorität der abendländischen Theologie durch die Sorbonne repräsentiert; die gleiche „Prärogative“ könnte in nicht so ferner Zeit den Theologen Deutschlands zufallen, „wenn nicht die Überlegenheit ihrer Schulung neutralisiert würde durch ihre Spaltungen“. Acton denkt nicht nur an den Kampf zwischen der Mainzer und der Tübinger Schule; die Spaltungen sind noch mannigfaltiger und verworrener. Während manche durch die *Resultate* protestantischer Wissenschaft gewonnen haben, manche sogar durch protestantische *An-*

schauungen beeinflußt worden sind, haben andere sich gegen diese Einflüsse hinter den Systemen verschanzt, die in Frankreich und Italien vorherrschen. „So sind fast alle großen Spaltungen, die unter den Katholiken anderer Länder bestehen, von Deutschland aufgenommen worden — unter Hinzufügung der mächtigen, aber in sich durchaus nicht übereinstimmenden Aktion der protestantischen Wissenschaft; die katholischen Theologen sind darum untereinander, so weit wie möglich, von Harmonie entfernt."

Und doch sieht Acton in diesem großen Spannungreichtum eine gemeinsame Energiequelle; bei allen kirchlich-theologischen Parteien, sie mögen in noch so vielen Einzelfragen differieren, gibt es nur ein großes Kampfproblem: „die Definition des Rechts der Vernunft und des Rechts der Wissenschaft unter den Katholiken".

Und noch in einem anderen Sinne ist das Beispiel des katholischen Deutschlands „ermutigend", denn der Einfluß, durch den die große Wiedererweckung der Religion vollbracht wurde, ging aus den Hörsälen der *Universitäten* hervor. „Es ist das Glück für die deutschen Katholiken, daß sie ihre Universitäten bewahrt haben und daß die Theologie an ihnen repräsentiert ist." Freilich gibt es auch an ihnen keine „offizielle theologische Schule", aber vieleicht ist es nun doch gut, daß es so ist; denn „die alte Kette von theologischen Traditionen" ist doch unterbrochen worden, die alten Formen sind abgelebt, „ein neues Gebäude muß errichtet werden und der Augenblick des Übergangs ist gekommen". Die Heimat dieser „Transformation" aber sind eben die Universitäten von Deutschland.

Acton feiert darum den *Geist freier wissenschaftlicher Auseinandersetzung* mit den Argumenten von Wissenschaftlern, die ohne „das Vorurteil irgendeines religiösen Zweckes" sind. Er preist den „Wettbewerb des Wissens", bei der die „gründlichste Darlegung der Wahrheit" des Sieges sicher ist; so daß es unvermeidlich ist, „die Aufmerksamkeit des Hörers auf Bücher zu lenken, denen vielleicht der katholische Geist fehlt, die aber dem tieferen Studenten unentbehrlich sind". Acton begrüßt, daß dieser wissenschaftliche Geist die kirchliche Literatur in Deutschland durchdringt und dadurch „das System des Verheimlichens, der Kräfteökonomie und Anpassung" unmöglich gemacht worden ist.

Der katholische Lehrer hat sich an den deutschen Universitäten an Männer zu wenden, die jede Gelegenheit zum Vergleich haben. „Während er in einem Hörsaal liest, kann der nächste von einem Pantheisten, einem Rationalisten oder einem Lutheraner besetzt sein, der die gleichen Themen variiert. Wenn er das Katheder verläßt, so kann seine Stelle von einem großen originellen Denker oder Gelehrten eingenommen werden, der alle Resultate seiner Meditationen darlegt ohne Rücksicht auf die Wirkungen, die sie auf die Schwachen ausüben können."

Aber nicht auf die Schonung der Schwachen, sondern auf die Stärkung

der Starken muß es einem geistesmächtigen Katholizismus ankommen, den Acton verficht und an dessen Möglichkeiten er glaubt.

Darum lehnt er mit Döllinger konfessionelle Universitäten ab[60]; sie seien, wenigstens theoretisch, nicht zu rechtfertigen, „denn der Irrtum ist mannigfaltig und die Wahrheit ist einzig". Die Theologie brauche den Kontakt mit den profanen Wissenschaften, sonst verfalle sie einer „stumpfen Isolierung". Aber auch die Universitäten dürften die Theologie nicht ausschließen, sie würden dadurch ihren Einfluß vermindern und selbst das „Prinzip der Universität" zerstören. Die Kultur würde dabei alles verlieren, was sie durch die „Verbindung von Intellekt und Glauben" gewonnen hat. Denn die Wissenschaften sind nicht unabhängig von der Religion; wie sie auch nicht von der Nationalität unabhängig sind[61]! Das allein Fruchtbare wäre darum das Vorhandensein von *beiden* theologischen Fakultäten an einer Universität. Wenn nämlich nur die Theologie einer einzigen Konfession gelehrt wird, so wird die Universität „autoritär" und die Beweglichkeit des Denkens wird „verkrümmt". Dort, wo beide Konfessionen zusammen bestehen, ist „ihre Rivalität nützlich" gewesen für die wissenschaftliche Literatur. Ihre gegenseitige Bekanntschaft hat etwas zum „Frieden und guten Willen" beigetragen.

Durch Anwendung gleicher Methoden und gemeinsamer „Wahrheitsproben" habe man manche „Vorurteile und eitle Dispute" in Harmonie aufgegeben. In der Behandlung von Philosophie und Geschichte herrscht eine „ernste Aufrichtigkeit" und dadurch sei der *störende* Einfluß des religiösen Antagonismus fast beseitigt worden. Acton verneint nicht den *fruchtbaren Sinn des religiösen Antagonismus* überhaupt. Er tadelt gerade sein Fehlen an „indifferenten" Universitäten; er weiß zwar, daß die Auseinandersetzungen beider Fakultäten die Gegensätze der religiösen Überzeugung nicht „besänftigt" haben; „aber sie haben sie abgegrenzt und dadurch die Kontroversen reguliert und gezügelt".

Das „liberale" Prinzip der Neutralität lehnt Acton also unbedingt ab, nicht nur aus Gründen der Religion, sondern auch mehr der Wissenschaft. Ja, eher will er noch „neutrale" Erziehung der Kinder in Staatsschulen zugeben, wo durch Veränderung der Schulbücher eine gewisse „Billigkeit" erreichbar sei. Auf Universitäten aber sei das Prinzip „verabscheuungswürdig"[62]. Dort soll die geistige Auseinandersetzung nicht umgangen wer-

[60] C. April 1863, S. 57—59, „Döllinger on Universities".

[61] An der Berliner Universität wird darum bemängelt, daß nichts für die „Wiederbelebung eines vergessenen Glaubens" getan worden sei. Sie habe etwas von dem Charakter ihres Gründers, Wilhelm von Humboldt, bewahrt, „der gelassenste indifferente Geist in jenem Zeitalter der Indifferenz". Damals sei der „Sinn für dogmatische Religion" mehr als zu irgendeiner „Periode christlichen Glaubens" nahezu erloschen gewesen.

[62] Briefe I, S. 97/88. 1859. Für England hat Acton deshalb damals sogar „fair play" für eine *konfessionelle Universität*" gefordert, da die katholische Theologie sonst über-

den; sie ist vielmehr zu fordern, doch unter der unbedingten Anerkennung der neuen wissenschaftlichen Methoden. Für die Theologie aber bedeutet das „die strenge und vollständige Durchführung des Prinzips der historischen Entwicklung".

5. *Die Bedeutung der historischen Methode für die katholische Geisteswissenschaft*

„Zu allen Zeiten und überall" ist es notwendig, auf die Geschichte zurückzugreifen, wenn das kirchliche Dogma — der Ausdruck, den die Kirche dem Glauben gegeben hat — erklärt und ausgelegt werden muß. Denn die Erklärungen, die zu verschiedenen Zeiten die Kirche gegeben hat, sind meistens durch einen Kampf mit häretischen Parteien hervorgerufen worden; und insofern erfüllt jede Häresie eine „providentielle Sendung". Deshalb sind auch die wiederholten Bestätigungen des Dogmas grundsätzlich „traditionell", das will sagen historisch. Es ist darum „evident", daß die Wissenschaft, die man „dogmatische Theologie" nennt, nicht bestehen kann, ohne ein tiefes Studium der Kirchengeschichte. Acton folgt hier einem Gedankengang, dessen Durchführung er in dem „bemerkenswertesten dogmatischen Werk, das in Deutschland seit Möhlers Symbolik erschienen ist", findet, in der Dogmatik Kuhns, die „auf Grund der historischen Methode konstruiert worden ist". Kuhn sah den „einzig sicheren Weg", um die „definitive Idee" eines Dogmas herauszufinden, darin, daß man die „objektive Entwicklung" des Dogmas in der Kirche von Anfang an verfolgt. Dies ist das Geschäft des „Traditionsbeweises", der so den Weg vorbereitet für den „spekulativen Teil" der Theologie.

Früher sammelte man die Autoritäten von den Kirchenvätern an lediglich, um zu beweisen, daß die Dinge des Glaubens und der Lehre „keine modernen Erfindungen" sind, sondern auf diese oder jene Weise von den Kirchenvätern gelehrt und geglaubt wurden[63]. Doch auf solche Art kann die *Kontinuität* und *Folgerichtigkeit* des Dogmas nicht gelehrt werden. — Jetzt aber wird mehr noch als selbst der Beweis der Kontinuität verlangt. Es soll nicht nur gezeigt werden, daß der „ursprüngliche Glaube" bewahrt worden ist, sondern auch, *wie* er *entwickelt* worden ist. Er wird nicht nur als eine Frage der Tradition behandelt, sondern als eine Frage der Entwicklung. In der Dogmengeschichte handelt es sich also nicht nur um „Erhal-

haupt keine Wirkungsmöglichkeit hätte. Trotz ihrer theoretischen Ablehnung hat auch Döllinger sie „in Praxis" dann für notwendig erklärt, wenn die Universitäten die katholische Theologie ausschließen. Die von Döllinger und Acton bekämpfte „Mainzer Schule" war freilich von Bischof Ketteler selber von der Universität Gießen nach Mainz verlegt worden, auch daher der Gegensatz Actons gegen ihn.

[63] Dies war die Methode des Petrus Lombardus und auch noch des Petavius.

tung des Wesentlichen", sondern um einen „folgerechten und ununterbrochenen Prozeß". Nicht nur wird die Lehre der Kirche in ihrer gegenwärtigen und bestimmten *Form* mit ihrem ursprünglichen Ausdruck verglichen, sondern ihr *Wachstum* von dem ersten Zeitalter der Kirche bis zum gegenwärtigen wird verfolgt und erforscht.

Der tiefere Sinn dieser *historischen Methode* wird nun von Acton folgendermaßen umschrieben: Der Kirche ist zwar ihre Lehre „gegeben". Die Fülle des Wissens aber um die *Bedeutung* dieser Lehre ist weder in der Schrift voll enthalten, noch zu irgendeiner Zeit in den Konzilsakten oder den Schriften der Theologen „fixiert". Was zu irgendeiner Zeit geschrieben worden ist, ist nur ein „Denkmal" des Glaubens und Wissens der Zeit, in der es geschrieben wurde, ein „Glied in der Kette der Traditionen", eine Stufe in dem Prozeß der Entwicklung. Jedes Zeitalter hat darum seinen Anteil an dem Werk. Der Theologe muß darum „jedem Teil seine notwendige Bedeutung geben". Er darf nicht der Versuchung erliegen, die Theologie einer bestimmten Zeit nach den Zeugnissen eines späteren Schriftstellers zu beschreiben. Wer die Theorie der Entwicklung vertritt, ist gezwungen, den Glauben *jeder* Periode aus ihren *eigenen* Denkmälern und Berichten festzustellen. Der *künftige* Fortschritt religiösen Wissens kann dann aber nur auf der *ganzen* vergangenen Geschichte der Kirche begründet werden, nicht auf den Meinungen irgendeiner bestimmten Schule. Der Theologe muß sein Wissen stets für fragmentarisch und unvollkommen halten, denn das *Ganze* würde er nur umfassen, wenn er den Strom der Lehre von der Quelle an bis zur letzten *künftigen* Periode ihres Fortschreitens befragen könnte. Nimmt er die Teile als Ganzes, so wird er unvermeidlich die Autorität der Individuen an die Stelle der Autorität der Kirche setzen. Er wird ein Anhänger des Paulus, des Cyrill, des Augustin oder des Thomas von Aquino werden, nicht aber von Christus.

Gleich verkehrt also ist es, die „ganze Lehre" in der Bibel zu suchen oder das Wachstum der Lehre für „abgeschlossen" und die Kirche in ihren Formen und ihrer Sustanz für fixiert zu halten. Die Form der Lehre ist derart, daß in ihr die Lehre nicht nur *mitgeteilt* werden, sondern auch *anwachsen* kann. „Jedes Dogma bewahrte seine ursprüngliche Substanz, indem es in seine gegenwärtige Form hineinwuchs."

In diesem besonderen Sinne aber sind die literarischen Denkmäler der Tradition „die unverrückbare Basis des Systems der Kirche, der Maßstab für die Definition ihrer Lehre, der Führer bei ihrem Fortschritt, ihr Bollwerk gegen Neuerungen"[64]. Wären diese Denkmäler dem „Glückspiel von Mutmaßungen" ausgesetzt, so könnte es kein „sicheres Wissen von ihrem Geist, ihrer Natur" geben. „Darum legen die Katholiken dem authentischen

[64] B. Vol. III, S. 618/19, „Medieval Fables of the Popes", S. 610—37, 1863.

Bericht über die Akte und Dekrete der Kirche eine Wichtigkeit bei, wie sie Protestanten nur der Bibel zuschreiben." Und darum besitzen die Denkmäler der Tradition in den Augen eines katholischen Theologen eine besondere Heiligkeit. Gerade wenn er für die Theorie der *Entwicklung* der Glaubenslehre eintritt, werden für ihn alle historischen Informationen, die sich darauf beziehen, „unschätzbar" und müssen mit unendlicher Sorgfalt gesammelt werden.

Es ist also die Aufgabe des theologischen Historikers, den inneren und äußeren Fortschritt der Kirche seit Anbeginn „aufzuspüren", dem Wachstum ihrer *Ideen* im Kampf mit dem Irrtum zu folgen, dem Wachstum ihrer *Gebräuche* im Kampf mit der Sünde, und dem Wachstum ihrer *Institutionen* durch alle die verschiedenen Einflüsse der Geschichte hindurch.

Damit aber[65] „entrinnt die Wissenschaft dem Zugriff des Dilettantismus"; die neue Genauigkeit des Kritizismus hat sie unerreichbar gemacht für alle, die sich nicht systematisch ihrem Studium widmen.

Die Schulung eines „gelernten Arbeiters" ist unentbehrlich geworden für einen Gelehrten, und „die Wissenschaft übergibt ihre Ergebnisse keinem, der nicht ihre Methoden gemeistert hat. Der gründlichere Gelehrte ist unbesiegbar für den glänzenden Rhetoriker", und die Beredsamkeit und der Scharfsinn von de Maistre und Schlegel wäre erfolglos gegenüber Forschungen, die mit wissenschaftlicher Meisterschaft und Aufrichtigkeit verfolgt werden. Denn mit Voreingenommenheit, die „die Wahrheit verdreht" und mit „vorweggenommenen" Schlußfolgerungen wird die Religion und die Wissenschaft in eine „künstliche Verbindung" gebracht. Das aber ist eine „verwundbare Rüstung".

Durch die „neue Phase" der Literatur ist nun gerade der *Religion* gedient worden[66]. Weniger wichtig ist dabei die „Rehabilitierung" des Mittelalters als „Zeitalter des Glaubens". Durch die Aufrichtung fester methodischer Regeln aber und durch den unparteiischen Forschungsgeist wird auch auf die Geisteswissenschaften etwas von der „geduldigen Selbstverleugnung und Genauigkeit der Beobachtung" angewandt, die zu den Naturwissenschaften gehören. Dadurch wird der Einfluß von Vorurteil, Interesse, Leidenschaft streng ausgeschlossen, denn nicht nach „Anwendung" der Wahrheit wird gestrebt, sondern nach ihrer „Entdeckung". Gerade dadurch aber — das ist Actons hoffende Überzeugung — wird der Entfaltung der katholischen Lehre in der Welt die Bahn geebnet werden. Denn die *historische Betrachtungsweise* ist schon in allen anderen Wissenschaften „ein Friedensstifter und ein Zerstörer von Idolen" geworden. Auch die Kirchengeschichte ist erfüllt von Konflikten, die durch eine Kenntnis der historischen Entwick-

---

[65] I, S. 450, „Cardinal Wiseman". 1862.

[66] A. Vol. V, S. 299ff., „The Catholic Academy", S. 291—302. 1861.

lung „überflüssig" gemacht worden wären. „Unzählige Systeme und Meinungen verlieren ihren absoluten Charakter und erscheinen in ihrer bedingten, relativen Wahrheit, wenn die Art ihrer Entstehung und die modifizierenden Einflüsse von Zeit und Ort verstanden werden."

So scheint Acton, in tiefsinniger Dialektik, den Sieg der absoluten religiösen *Wahrheit* gerade durch die Historisierung ihrer *Verdunkelungen* zu erwarten. Das Umsichgreifen der historischen Denkweise erscheint ihm jedenfalls als „ein einziger und fortschreitender Prozeß, zu dem die Gegenwart gehört". Von dem „Triumph" dieser wissenschaftlichen Richtung aber — so glaubt er — hängt die Stellung der Kirche in der modernen Gesellschaft ab.

Wahrer Ultramontanismus

I. Sonderung und Harmonie der Sphären

Es geht ein eigentümlicher, pädagogisch-taktischer Zug durch diese Jugendschriften Actons hindurch mit ihren kühnen Konstruktionen, die nun in dem großartig entworfenen Bilde eines wahren Ultramontanismus ihre abschließende Krönung finden. Es handelt sich hier um bewußte Normsetzung, um Schaffung eines Gegenbildes, wenn Acton das Wort Ultramontanismus in so neuartiger Weise deutet. Er tritt gleichsam in den Mittelpunkt des gegnerischen Lagers, reißt dessen Parolen an sich und gibt ihnen die neue, die wahre, die ewige Deutung! Ultramontanismus heißt hier so viel wie die völlige geistige Verwirklichung des Christentums im wissenschaftlichen und politischen Denken; es ist die katholische Apotheose echter Wissenschaftlichkeit.

Seit die Götter Griechenlands vor dem steigenden Licht der griechischen Philosophie zu verblassen begannen, hat Wissenschaftlichkeit immer als ein Heilmittel gegen alle „falschen" Religionen gewirkt und hat also „der" Religion gedient[67]. Denn die Kirche, und mit ihr „jede große und gründliche Theologie und Philosophie", hat, von der Zeit der Kirchenväter an, immer die *Übereinstimmung* behauptet, die Gott zwischen Glaube und Wissenschaft aufgerichtet hat. Die Ansprüche der menschlichen Vernunft *und* die Ansprüche des Glaubens sind von der Kirche *zugleich* verteidigt worden[68].

Die Wissenschaft unterstützt zwar die Religion nur „indirekt und von außen". Die Ziele, für die sie arbeitet, sind von denen der Kirche unterschieden, und doch sind sie für sie eine „Hilfe". Je unabhängiger jede „Kraft" ihr eigenes „Ziel" erreicht, desto vollständiger wird die schließliche „Verständigung" sein — und „um so mehr wird die Religion gewinnen"[69]. Diese Harmonie von Religion und profaner Wissenschaft kann freilich nicht „gemacht" werden, wohl aber kann sie „gefunden" werden[70].

Die Grundgewißheit dieses Glaubens liegt auch hier in der religiös-ethischen Überzeugung von der letzten Identität von Sein und Sollen in der

[67] A. Vol. V, 1861, „The Catholic Academy", S. 291—302.

[68] A. Vol. II, S. 139, „The Roman Question" 1860, in Anlehnung an ein Zitat von Mentz.

[69] I, S. 469, „Conflicts with Rome" 1864.

[70] A. Vol. III, S. 166, „Ultramontanism" 1863.

göttlichen Schöpfung. Aus dieser Ureinheit des Weltgrundes steigt die Forderung auf, daß unser Leben, und also auch unsere Ideen, in Harmonie mit der Religion sein sollen. In der Anerkennung dieser „Wahrheit" sieht Acton die Substanz dessen, was er „*Ultramontanismus*" nennt, im Gegensatz zu einem „System der Indifferenz", das nur ein „agreement" unserer verschiedenen Verhaltungsregeln und Motive ist. Ultramontanismus in diesem Sinne bedeutet: „*die bewußte Harmonie aller unserer Meinungen mit unserem Glauben; die Gewohnheit, profane Dinge durch das Medium der Religion zu sehen und nach dem Maßstab zu beurteilen, den sie liefert*"[71].

Harmonie ist hier also nicht eine nur äußerliche Angleichung auf Kosten des echten Seins derer, die sich „verständigen", sondern ein ahnendes Vordringen zu der „gemeinsamen Quelle" der gesonderten Lebensströme geistig-menschlicher Existenz. Aber eben weil es sich hier nicht um ein Machen, sondern um ein Finden handelt, soll auch die wissenschaftliche Forschung eher als ein Hinausschieben und Einstellen der nur polemischen Kontroversen betrachtet werden, nicht als eine Gelegenheit zu ihnen. Katholiken müssen verstehen, daß eine wichtige Vorbereitung auf den erfolgreichen Kampf gegen „antikatholische Vorurteile bei Wissenschaftlern" die Unterdrückung einer unwissenschaftlichen Tendenz bei Katholiken ist.

Das sollte um so mehr geschehen, als die Verteidigung der Geistesfreiheit hier nicht so sehr auf dem Recht der Vernunft, als auf der „Pflicht der Kirche" beruht. Weder Akademien noch Universitäten, sondern die Kirche allein kann den „uneingeschränkten Fortschritt" mit dem menschlichen Heil versöhnen, indem sie das „gesamte Wissen und Nachdenken der Menschheit" verwendet, ohne ihm irgendein Hindernis in den Weg zu legen. Nicht aber soll sie danach streben, wie sie es im Mittelalter und dann durch die Jesuiten tat, „die Erziehung der europäischen Gesellschaft zu kontrollieren — denn wir leben weder im Mittelalter, noch im 16. Jahrhundert".

„Heute können es die Katholiken nicht unterlassen, die Probleme zu lösen, die die ganze Welt diskutiert. Die Schwierigkeit ist nur die, daß sie diese Probleme religiös lösen, während sie sie *ebensosehr* wissenschaftlich lösen sollten; sie sollten sie *so* gut verstehen, daß sie sowohl das Gewissen als auch die Vernunft befriedigen; das *Gewissen* durch eine Lösung, die vereinbar ist mit dem unfehlbaren Kriterium des Glaubens, und die *Vernunft* durch eine Lösung, die mit Gründen, welche ganz außerhalb der Religion liegen, verteidigt werden kann[72]."

Wenn jemand wirklich diese doppelte Aufgabe erfüllt hat, wenn er ein Problem der Wissenschaft oder der Politik nach ausschließlich „wissenschaftlichen und politischen Prinzipien" bearbeitet hat, und erst dann nach-

---

[71] A. Vol. II, S. 139, „The Roman Question" 1860.
[72] B. Vol. III, S. 166, 198/99, 205/06 „Ultramontanism" 1863.

träglich diesen Prozeß durch die Lehre der Kirche „kontrolliert“ hat, und dann „gefunden“ hat, daß die Resultate mit dieser Lehre „übereinstimmen“, dann ist er ein Ultramontaner „in der wirklichen Bedeutung des Wortes“, ein Katholik „im höchsten Sinne des Katholizismus“.

Ein *Ultramontaner* ist also jemand, der nicht mit seiner Religion „paradiert“, sondern der seinen Gegnern mit Gründen entgegentritt, die sie verstehen und anerkennen, „der jedes Thema in seinem Eigenwert (intrinsic merit) diskutiert, der dem Kritiker mit einem strengeren Kritizismus antwortet, dem Metaphysiker mit geschlosseneren Vernunftgründen, dem Historiker mit tieferer Gelehrsamkeit, dem Politiker mit gesünderer Politik, und selbst der Indifferenz mit einer reineren Unparteilichkeit“.

In allen diesen „Gegenständen“ entdeckt der Ultramontane einen Punkt, der in besonderem Maße „katholisch“, aber auch in besonderem Maße „geistig und wahr“ ist. Er findet, daß es ein System der Politik, der Metaphysik und der Ethik gibt, das „in einzigartiger Weise“ mit dem Katholizismus übereinstimmt — und doch völlig unabhängig von ihm ist.

Nicht, als ob diese seine Arbeit eine leichte sei! Oder auch nur eine, die man überhaupt zu einem *Abschluß* bringen *könnte*. „Jede Generation muß sie weiterführen, niemand kann sie vollenden“; denn es wird immer irgendein Schritt vorwärts zu machen sein, immer werden einige neue Entdekkungen aufzunehmen und zu verarbeiten sein, immer wird irgendeine „Unstimmigkeit zu harmonisieren“ sein, irgendeine „Halbwahrheit, die zum Irrtum geworden ist“, zu beschneiden sein. „Es ist ein Prozeß, der niemals zu beenden ist, bis Gott das Werk der Erziehung des Menschengeschlechts zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe beendet hat.“

Hier liegt die hohe Pflicht der Wissenschaft. Denn wir sahen: in allen Dingen mag es ein Auf und Ab geben in der Geschichte, nur allein das Wissen schreitet fort; auch das religiöse Wissen, — eben hierin liegt die „Führung durch den Heiligen Geist“. Und dieser Fortschritt gehört darum zum Wesen der Kirche; aber er wird nicht, wie der Glaube, als Gnade gegespendet, sondern *im Kampf gegen den Unglauben* erst errungen; es sind „intellektuelle Akte“, die den Glauben „begleiten“. Sie geschehen „auf der Basis“ des Glaubens, „in Gegenwart“ der Autorität und „innerhalb“ der Sphäre von Einheit und Liebe. Dabei wirken alle Wissenschaften mit, und die Kirche verläßt sich auf ihr Hilfswerk. „Eine ungeheure intellektuelle Arbeit geht unaufhörlich fort zur Seite des fortschreitenden Studiums der offenbarten Wahrheit[73].“

Diese Pflicht der Wissenschaft ist im Katholizismus zu allen Zeiten, „außer in den Zwischenzeiten der Korruption und des Verfalls“, mit einem Eifer erfüllt worden, der der Wichtigkeit der Sache entspricht. Und die „bittere Besorgnis“, die jedes Aufsteigen eines Zweifels oder einer Spaltung

[73] B. Vol. III, S. 162 ff., „Ultramontanism“ 1863.

begleitet hat, ist der Besorgnis „gleichgekommen", die durch Angriffe auf den Glauben selbst erregt wurde.

Und doch hat gerade heute — ruft Acton mit verhaltenem Triumph aus — die Wissenschaft eine Autorität gewonnen, „vor der selbst eingewurzelter religiöser Haß weichen muß"; sie ist ein *Bundesgenosse* geworden *für die Kirche,* „der noch mächtiger wäre, wenn ihm noch mehr vertraut würde". „Diese Eigentümlichkeit des gegenwärtigen Zeitalters sind wir noch kaum gewohnt, uns zu überlegen, und haben wir nicht so gebraucht, wie wir, zum Vorteil unserer Sache — vermocht hätten."

Von protestantischer Seite sei denn auch — so stellt es Acton mit bewußter Zuspitzung hier dar — die Bezeichnung *Ultramontanismus* aufgenommen worden, um den „esoterischen Geist des Katholizismus" anzudeuten, als die „wirkliche Essenz" des Systems, dem man widerstrebe.

Der wahre und wirkliche Sinn dieser Bezeichnung müßte eigentlich „die katholische Abneigung, den Ausdruck selber zu brauchen, überwinden". Denn um was handelt es sich in Wahrheit? Ultramontanismus bedeutet, so definiert Acton noch schärfer, „eine Gewohnheit des Intellekts, die die Untersuchungen vorwärtsträgt und das Werk der Autorität ergänzt. Er bedeutet die legitime Union von Religion und Wissenschaft, die bewußte, intelligible Harmonie von Katholizismus und dem System säkularer Wahrheit. Seine Grundlage ist Autorität, aber seine Domäne ist Freiheit, und er versöhnt die eine mit der anderen."

Bei dieser Bedeutung des Wortes ist es freilich klar, daß Ultramontanismus nur „eine Frucht reifer Kultur und eine sehr fortgeschrittene Stufe wissenschaftlicher Forschung" sein kann. Dieser Fortschritt ist erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts erfolgt durch die Reinigung der Beobachtungsmethoden in den Naturwissenschaften und durch die kritische Methode in den Geschichtswissenschaften. Vorher verbanden sich beide leichter mit „Aberglauben und Irrtum" als mit der Religion. Jetzt aber hat eine „Veränderung ihrer Natur" stattgefunden; „ein Zwischenraum von Jahrhunderten scheint Cuvier von Buffon, Niebuhr von Gibbon zu trennen. Ja, dieser Unterschied ist fast so deutlich wie der zwischen Chemie und Alchemie, Astronomie und Astrologie, Geschichte und Legende[74]."

Die freie Förderung der Wissenschaft, wenn auch in religiösem Geiste, ist also wahrlich ein Werk, das kein Katholik für „unpraktisch oder un-

[74] Die Harmonie echter Wissenschaft und kirchlicher Freiheitsrechte wird bekräftigt durch den Irrtum des Lorenzo Valla. Er hatte mit Recht die Unechtheit der Konstantinischen Schenkung nachgewiesen. Aber das wissenschaftliche Ergebnis seiner Kunst war dennoch nur negativ. Denn er begnügte sich einfach damit, die Berichte nur jener einen Periode zu studieren, und da er *hier* keine Autorität für die Existenz des Kirchenstaates fand, und der Unechtheit seines berühmtesten Rechtstitels (nämlich der Konstantinischen Schenkung) gewiß war, so meinte er kurzerhand, daß das *ganze* Gebäude der weltlichen Macht der Kirche eine Usurpation sei und bestand darauf, daß sie aufgegeben werde. —

nötig" halten kann. „Es ist kein vergebliches Unternehmen. Wenn wir suchen, werden wir finden. Die Religion kann verständlich gemacht werden, wenn wir uns die *Mühe* geben, sie verständlich zu machen; ihre Beweisgründe können gefunden, ihre Gesetze können bestimmt und dargetan werden, und Gewissen und Vernunft können genötigt werden, sie anzuerkennen."

Katholiken aber sind „die einzigen", die *dieses* Arbeitsfeld mit völliger Freiheit betreten können; denn „sie allein haben eine Religion, die vollkommen definiert ist, die *von allen anderen Sphären des Denkens klar abgegrenzt* ist; sie allein also können diese Sphären betreten, frei von allem Verdacht des Zweifels und vor aller Furcht vor Disharmonie zwischen Glauben und Wissen".

Dieser besonderen Stellung des Katholizismus innerhalb des Christentums entspricht die besondere Stellung der Ultramontanen (der beschriebenen Art) innerhalb der Katholiken. Ja, das Vorhandensein dieser Unterscheidung zwischen Ultramontan und Katholisch ist für die Sache der Wahrheit „fast so wichtig" wie die Unterscheidung zwischen Katholizismus und Christentum. Denn Ultramontanismus verhält sich in Fragen der *Meinung* zum Katholizismus, wie der Katholizismus in Fragen des *Glaubens* zum Christentum[75]. D. h., er ist Träger der inneren Gestaltung zu religiös-geistiger Gewißheit.

Für diesen — nicht in Dingen des Glaubens, aber in Dingen der theoretischen Klärung — engeren Kreis katholischen Glaubens gilt also, daß *Sonderung und Harmonie der Sphären* der Schlüssel zu katholischer Geistesfreiheit ist. Die Form der katholischen Lösung ist also hier wie überall: nicht äußerliche Verschmelzung der Gegensätze, sondern Geheimnis der Spannung. Welche unermeßliche praktische Bedeutung aber eine solche Geisteshaltung haben kann, ist offenbar, denn die Kirche hat ja auch zu regieren und zu erziehen, „soweit Regierung und Erziehung notwendige Hilfskräfte sind für ihr großes Werk des Seelenheils". Durch ihre Disziplin, ihre Moralität, ihr Recht strebt sie nach „*Verwirklichung der göttlichen Ordnung auf Erden*", während sie durch ihre intellektuelle Arbeit eine noch vollere *Erkenntnis* sucht „von den Werken, den Ideen and der Natur Gottes"[76].

Mit dem Gedanken der „Verwirklichung göttlicher Ordnung" ist hier ein neues praktisches Moment neben dem theoretischen gegeben. *Beides*

Nicht durch „wirklichen Kritizismus" also, schließt Acton, sondern durch „Frivolität und Freidenkerei" schadeten die klassischen Scholaren der Religion. Ihre „Forschungen" als solche waren also dem Glauben nicht gefährlich. „Menschliche Gelehrsamkeit ist oft ein *Instrument*, aber niemals eine *Quelle* der Feindschaft gegen religiöse Wahrheit gewesen."

[75] Vol. III, S. 165, „Ultramontanism" 1863.

[76] I, S. 448, „Cardinal Wiseman" 1862.

gehört eben zum Charakter und zum Interesse der Kirche: die „Entwickder Wissenschaft" zu verlangen für die Ausführung ihres eigenen großen intellektuellen Werkes, und *ebenso* die „politische Freiheit" zu fördern, weil sie für die Kirche die „Bedingung ihres sozialen Wirkens" ist. Damit tritt, auf der Höhe des Problems freier, geistiger Katholizität, die Idee politischer Freiheit neben die Geistesfreiheit. „Der große Irrtum von heute in bezug auf die Lage der Kirche zwischen Wissenschaft und Politik ist, daß die Katholiken — Wissenschaftler und Politiker — geneigt sind, nur *eine* Autorität anzuerkennen. Aber in Wahrheit gibt es im Reich der Wissenschaft sowie in der bürgerlichen Gesellschaft *eine Autorität, die von der Kirche unterschieden ist* und nicht von ihr abgeleitet ist, und in *jeder* Sphäre sind wir verpflichtet, „dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist"[77].

Das politische und das intellektuelle Gebiet bleiben also „dauernd von dem geistlichen geschieden. Sie folgen ihren eigenen Zwecken, sie gehorchen ihren eigenen Gesetzen." Aber gerade in dem sie das tun, unterstützen sie die Sache der Religion durch die Entdeckung der Wahrheit und durch die Hochhaltung des Rechts[78]. Denn diese unterschiedenen Autoritäten und eigenen Zwecke fördern in der „bürgerlichen Sphäre" die *Verwirklichung des Rechts,* und in der „intellektuellen Sphäre" *die Entdeckung der Wahrheit.* Und die gemessene Forderung des freiheitlichen Ultramontanismus proklamiert darum als Ziel: „daß die Wissenschaft ihrer eigenen Methode treu sein soll, und der Staat seinem eigenen Prinzip — darüber hinaus erfordern die Interessen der Religion keinen Schutz".

II. Wahre Prinzipien und kostbare Interessen

Die Lehre von der Harmonie der Sphären bedeutet durchaus nicht, daß Interessenkonflikte geleugnet werden. Es sind nur die letzten und höchsten „Prinzipien" der Religion, des Regierens und der Wissenschaft, die „immer und absolut" miteinander in Harmonie sind; ihre „Interessen" sind es nicht.

Gerade darum ist aber auch die Sonderung der Sphären von so entscheidender Bedeutung für die Überwindung der Konflikte! Denn dann kann es einen Konflikt der Pflichten und der Treue zwischen den verschiedenen Sphären nur geben, wenn die eine von ihnen ihren „wahren Zweck" preisgibt. Diesen Zwecken müssen sie freilich alle in Freiheit dienen können.

---

77 A. Vol. V, „The Catholic Academy" 1861.

78 I, S. 479, 1862. In solchem Zusammenhang nennt Lord Acton den erlauchten Namen von *Leibniz.* Sein Plan für die Akademie in Berlin, dessen Ziel es war, *gleichzeitig* das allgemeine Wohl, Wissenschaft und Religion zu fördern, „ist der einzige, von dem wir wissen, daß er solche erhabenen Ziele vereint" (B. Vol. III, Ultramontanism 1863).

Denn die Prinzipien der bürgerlichen und geistigen Freiheit sind die „*notwendige Bedingung*" der Harmonie zwischen der Religion und den Staats- und Geisteswissenschaften. Da die Zwecke und Prinzipien dieser gesonderten Sphären um der *einen* Wahrheit willen, die ihre gemeinsame Quelle ist, in Harmonie *sind*, so folgt daraus als gebotene Geisteshaltung eine unverbrüchliche gegenseitige Respektierung im Namen der Wahrheit und unter Zurückstellung aller bloßen Interessen[79].

Nicht als ob die wirklichen Zwecke dabei zu leiden hätten! Im Gegenteil: denn Politik und Wissenschaft leisten der Religion ihren Dienst ja gerade dadurch, daß sie ihre „eigenen *Zwecke*" unabhängig und ungehemmt erfüllen, nicht indem sie sie „um geistlicher *Interessen* willen" preisgeben. Was immer Regierung und Wissenschaft von ihren „eigenen Sphären" ablenkt, oder die Religion dazu verführt, deren Gebiete zu „usurpieren", vermengt gesonderte Autoritäten und gefährdet nicht nur politisches *Recht* und wissenschaftliche *Wahrheit*, sondern auch „die Sache des Glaubens und der Moral". Diese „wahren Zwecke der Kirche", nämlich *Glaube und Moral*, bilden eben ihr „Prinzip", das mit Recht und Wahrheit in Harmonie ist! Gerade darum gilt auch umgekehrt das Folgende: Eine Regierung, die um der „Interessen der Religion" willen politisches Recht mißachtet, und eine Wissenschaft, die um der „Beschützung des Glaubens" willen bei ihrem Suchen nach Wissen schwankt und heuchelt, sind „Instrumente, die mindestens ebenso geeignet sind, der Sache der Unwahrheit zu dienen, wie sie zu bekämpfen".

In Wirklichkeit wird gerade politisches Unrecht oder wissenschaftlicher Irrtum zu einer Feindseligkeit gegen die Kirche, ja, sie sind „die einzigen Quellen der Feindseligkeit" gegen sie. Katholiken begegnen solcher Feindseligkeit also am besten — weil sie dann allein in Übereinstimmung mit ihrem eigenen Prinzip stehen — durch die Wiederherstellung von Recht und Wahrheit, d. h. durch den Fortschritt der Politik und der Wissenschaft. „Wenn wir dies versäumen, sind wir selbst verantwortlich für Dispute und Konflikte, bei denen das Recht nicht auf unserer Seite sein mag, und wir werden kein Kriterium anzuwenden haben außer dem, von dem wir glauben, daß es das *Interesse* der Religion sei[81]."

Das bloße „Interesse" aber, und sei es auch das kostbarste, ist eben *kein* Kriterium für die Entscheidung im Kampf mit wahren Prinzipien! Denn — und hierin gipfelt nun das Ethos des wahren Ultramontanismus — „ein wahres Prinzip ist heiliger als das kostbarste Interesse, und die Erwägung des Interesses ist aufgehoben, wo die Verpflichtung des Prinzips anerkannt ist". Verrat gegen ein Prinzip wäre „ein Opfer, das zu kostspielig ist",

[79] B. Vol. III, S. 198/99, „Ultramontanism" 1863.

[80] I, S. 449.

[81] A. Vol. V, „The Catholic Academy".

um im Dienst eines Interesses — es sei auch welches es sei — gemacht zu werden[82].

Acton bestreitet keineswegs, daß alle anderen *Interessen* denen der Religion nachgeben müssen. Aber *kein Prinzip* kann sich irgendeinem Interesse unterwerfen, auch nicht einem Interesse der Religion. Es wäre also ein *Irrtum,* nicht zuzugeben, daß die „Grenzsteine", die durch die Geschichte und Naturwissenschaft aufgerichtet sind, so sein können, daß „weder Autorität noch Interesse der Kirche das Recht haben, ihnen auszuweichen, oder die Macht haben, sie zu zerstören"[83]. „Die Kirche *kann* ihre Sache ebensowenig mit wissenschaftlichem Irrtum identifizieren wie mit politischem Unrecht. Ihre *Interessen* mögen durch irgendeine Maßnahme politischer Gerechtigkeit beeinträchtigt werden, oder durch die Anerkennung irgendeiner Tatsache oder eines Dokuments. Aber in keinem Fall kann sie ihre Interessen behüten um den Preis der Leugnung der *Wahrheit*[84]."

Die offenbaren Interessen der Religion haben viel gegen dies alles einzuwenden; aber: „die Religion selbst" hindert, daß solche Erwägungen überwiegen! Denn der Unterschied zwischen einer wahren und einer falschen Religion ist eben der, daß die eine alle Dinge nach dem Maßstab ihrer Wahrheit beurteilt, die andere nach Maßgabe ihrer eigenen *Interessen.* „Das ist ein Prinzip, das es schwer hat, anerkannt zu werden in einer Zeit, in der die Wissenschaft mehr oder weniger irreligiös ist, und in der Katholiken mehr oder weniger die Wissenschaft vernachlässigen[85]."

Hieraus ergibt sich aber gerade die hohe, die erhabene Aufgabe, die Acton dem wissenschaftlichen „Ultramontanismus" stellt. Nach dessen Auffassung — wie Acton sie interpretiert — haben politische und intellektuelle Freiheit die *gleichen* Ansprüche und stehen unter den *gleichen* Bedingungen — auch in den Augen der Kirche (wie sie ihrem „wahren Prinzip" nach sein sollte). Der Ultramontanismus (wie er sein sollte) beurteilt die Maßnahmen von Regierungen und die Entdeckungen der Wissenschaft in genau der gleichen Weise[86]. Solche Ultramontanen sind eben „so vollkommen Meister der Wissenschaft" — und sind darum ihrer Ergebnisse und Resultate so sicher —, daß auch sie nichts anderes verlangen als die Anwendung wissenschaftlicher Methoden, wenn *ihre* Ergebnisse und Resultate beurteilt werden sollen. Der Name „Ultramontane" wurde ihnen zwar gegeben, weil sie die Freiheit der Kirche gegen die weltliche Macht verteidigten; aber das Kennzeichen ihrer Verteidigungsweise war, daß sie nicht für die „besonderen Interessen" der Religion eintraten, sondern für ein „allgemeines Prinzip":

---

[82] I, S. 449. 1862.
[83] I, S. 462.
[84] I, S. 468.
[85] I, S. 449, 468, 469.
[86] I, S. 468.

das Prinzip der Freiheit. „Sie verteidigten die Freiheit der Kirche also in der Weise, daß sie überhaupt die Freiheitsforderung auf alle anderen Gemeinschaften und Institutionen anwandten[87]."

Dem allen liegt das unerschütterliche, religiös-sittliche Vertrauen zugrunde, daß „die Staatswissenschaft" die Freiheit auch der Kirche auf „Grundsätzen" begründen kann, die „so gewiß und untrüglich" sind, daß auch „intelligente und unparteiische Protestanten" sie annehmen werden[88]. Und die Kraft und das Recht der „fundamentalen Gebote der Politik" sind so groß, daß „auch die Kirche nichts begehrt, was mit ihnen unvereinbar ist". Sie verlangt nicht die Aufhebung des politischen Rechts zu ihren Gunsten. Sie *kann* das ebensowenig wie sie die Aufhebung der moralischen Ordnung verlangen kann, „aus der sie doch selber stammt". Die Kirche kann also in der geschichtlichen Wirklichkeit keine andere „Immunität" für die geistliche Autorität erreichen als die, die sie infolge der Förderung des politischen Rechts genießen wird.

In „straffer Analogie" zu Politik und Wissenschaft führt „die Kirche" — führt der freiheitliche Ultramontanismus — das gleiche Prinzip in der philosophischen und historischen Forschung durch. Das heißt also: sie sorgt in der Philosophie für den „Schutz der religiösen Lehren" nur dadurch, daß sie den Fortschritt der wissenschaftlichen Wahrheit fördert[89]. Denn „in jedem Zweig der Wissenschaft, mit dem die Religion in irgendeiner Weise verbunden ist, wird die fortschreitende Entdeckung der Wahrheit den Glauben stärken, indem sie das Wissen fördert und die Meinung korrigiert, indem sie Vorurteile und Aberglauben zerstört durch Überwindung der Irrtümer, auf denen sie begründet sind. Dies ist eine Bahn, die das Gewissen im ganzen billigen muß, wenn auch gegen jeden ihrer einzelnen Schritte das Gewissen selbst zu revoltieren versucht sein mag. Denn diese Bahn führt nicht immer zu unmittelbarem Vorteil; sie kann über gefährlichen und Ärgernis erregenden Boden führen. Ein rechtmäßiger Herrscher kann die Kirche aus seinen Gebieten ausschließen oder ihre Mitglieder verfolgen. Darf sie deshalb sagen, daß sein Recht kein Recht ist? . . . Eine neu entdeckte Wahrheit kann ein Stein des Anstoßes sein, um die Gemüter der Menschen zu bestürzen oder zu entfremden. Darf sie deshalb sie leugnen oder ersticken? Unter keinen Umständen! Sie muß in jedem Falle recht tun. Sie muß *das Gesetz ihres eigenen allgemeinen Geistes* den Bedürfnissen einer unmittelbaren äußeren Gelegenheit vorziehen und den Ausgang in Gottes Hand legen[90]."

Von diesem höchsten Gipfel christlicher Geistesethik aus ist Acton überzeugt — wie er weiß, „in Gemeinschaft mit einem nicht kleinen oder unbedeutenden Teil" seiner Mitkatholiken —, „daß die Zeit vorüber ist, da

---

[87] B. Vol. III, S. 191, „Ultramontanism" 1863. [88] I, S. 456, 1862.
[89] S. Vol. III, S. 191, „Ultramontanism" 1863. [90] I, S. 456, 1862.

Mängel in politischer oder wissenschaftlicher Bildung als eine Entschuldigung dafür vorgebracht werden konnten, daß man sich auf das nur Zweckdienliche verließ oder dem Wissen mißtraute; und daß der Augenblick gekommen ist, da der beste Dienst, den man der Religion erweisen kann, der ist, *dem Prinzip treu zu sein:* das Recht hochzuhalten in der Politik, auch wenn dies ein offensichtliches Opfer verlangen sollte, — und die Wahrheit zu suchen in der Wissenschaft, auch wenn dies ein mögliches Risiko in sich schließen sollte".

„Wir sehen keinen notwendigen Abgrund, der unsere politischen oder wissenschaftlichen Überzeugungen von denen der weisesten und intelligentesten Männer trennen müßte, die von uns in der Religion abweichen mögen. Indem wir diejenigen Studien verfolgen, mit denen sie sympathisieren können, indem wir von Prinzipien ausgehen, die sie akzeptieren könne, und indem wir Methoden gebrauchen, die sowohl die ihrigen wie die unsrigen sind, werden wir am besten unsere Zwecke erreichen, nämlich unsere eigene Belehrung und die Versöhnung von Gegnern[91]."

Durch einen Abgrund aber fühlt sich Acton von allem Opportunismus und Relativismus getrennt, und es wäre hier eine schmerzliche Betrachtung nur zu nahliegend über die Geistesverfassung, in der sich *heute* selbst „die weisesten und intelligentesten Männer" befinden, die von der hier gezeichneten „Katholizität" abweichen, innerhalb und vor allem auch außerhalb des Katholizismus.

Der schmerzliche Zorn Actons richtete sich naturgemäß gegen den Verrat in den eigenen Reihen. Gewiß, er gibt zu: eine Tatsache kann wahr, ein Gesetz kann gerecht sein, und sie können doch, unter gewissen Bedingungen, einen „seelischen Verlust" mit sich bringen. Dennoch liegt eben hier der „Prüfstein" und die „Wasserscheide" der Prinzipien.

Manche argumentieren, daß es der Zweck der Regierung sei, zum Seelenheil beizutragen; daß gewisse Maßnahmen dieses Ziel gefährden können und deshalb verdammt werden müssen. „Solche Männer blicken nur auf Interessen; sie können nicht die Pflicht begreifen, Interessen einem unabhängigen politischen Prinzip zu opfern." Dahinter steht, wie Acton sieht, „ein timider Glaube, der das Licht fürchtet"; oder es steht dahinter „eine falsche Moralität, die Böses tun will, damit Gutes komme".

„Wie oft haben Katholiken sich in hoffnungslosen Widerspruch verwickelt, haben Prinzipien dem Opportunismus geopfert, haben ihre Theorien ihren Interessen angepaßt, und haben das Vertrauen der Welt zu ihrer Aufrichtigkeit erschüttert durch Ausflüchte, die die Kirche in die Wechselfälle von Parteikämpfen verwickeln, statt ihre Sache auf den festen Fels von Prinzipien zu gründen!"

Scharf wendet sich Acton gegen solche Männer, für die wahre Prinzi-

[91] S. 456/57.

pien nur einen zeitweisen Wert und lokale Geltung haben. „Immer wenn irgendeine Gewalt irgendwo und irgendwann am stärksten war, dann haben sie mit ihr die Sache der Religion zu verbünden gesucht.“ Was aber haben sie damit gewonnen? „Sie haben Pflichten verraten, die heiliger waren als die Interessen, für die sie kämpften; sie haben vor Gott und den Menschen gelogen; sie sind unter sich in Fraktionen gespalten worden um der angeblichen Interessen der Kirche willen, während sie durch ihre Prinzipien und Lehren hätten vereinigt sein müssen.“ „Was gegen die *Kirche* zu Unrecht vorgebracht wird, das haben *sie* sich mit Recht zugezogen, nämlich die schwere Anklage der Falschheit, Unaufrichtigkeit, Gleichgültigkeit gegen bürgerliche Rechte und Mißachtung staatlicher Autorität[92].“

Die Folge war die Entfremdung von so manchen wertvollen Intellektuellen, war das starke Vorurteil, das viele ganz von ihr fernhält. Wie soll auch der „Fremdling“ verstehen können, wo die „Kinder des Reichs“ betrogen werden? Dann ist es freilich vergeblich, auf die „apostolische Tradition“ der Kirche hinzuweisen, die „undurchbrochene Einheit“ ihrer Lehre, ihre missionarische Energie oder ihre Triumphe auf dem Gebiet des seelischen Lebens. Vergeblich, wenn es nicht gelingt, „die akkumulierten Vorurteile zu beseitigen, die Generationen ihrer Vertreter um sie aufgehäuft haben“.

III. Geistesfreiheit und politische Freiheit

Die unüberwindliche Hoffnung und Zuversicht, die durch diese ganze Konstruktion hindurchgeht, ist damit nochmals angedeutet. Es ist die Ankündigung einer möglichen, freien, und doch echten und wahren katholischen Mittelstellung, deren moralische Größe ihresgleichen sucht. Eine doppelte Absage gegen alles, was man bisher Ultramontanismus genannt hat, aber auch gegen jeglichen Gallikanismus soll hiermit zugleich ausgesprochen werden.

Das, was man zwischen Reformation und Revolution Ultramontanismus genannt habe, sei, wie Gallikanismus, nur eine „Parteibezeichnung“ gewesen für das „streng römische System“, das sich aus dem Antagonismus gegen die gallikanischen Theorien des 15. Jahrhunderts entwickelt hatte. Aber diese ganze Streitfrage führte in Kirchenrecht und Kirchenverfassung im Grunde zu einer „falschen Fragestellung“. „Beide Parteien kämpften für enge, extreme, nebensächliche, wir könnten beinahe sagen: ungebildete Ansichten.“ Der Konflikt bedeutete ein „Nachlassen des wahren katholischen Geistes“, er war ein „Unglück für die Kirche“.

Beide Richtungen gehörten einem Zeitalter absoluter Macht an, beide

[92] I, S. 455, 1862.

dienten nur dazu, die kirchliche Freiheit zu beschränken. Mit Hilfe des Gallikanismus suchte die absolute Monarchie ihre Macht auf die Kirche auszudehnen, während der römische Ultramontanismus das gleiche Prinzip des Absolutismus in die Kirche selbst einzuführen suchte. Mit beiden der beiden Extreme kann Acton sich je identifizieren. Denn im Gallikanismus verurteilt er den Anspruch auf eine „nahezu absolute nationale Unabhängigkeit", im Ultramontanismus des römischen Systems den Anspruch auf eine „willkürliche universale Macht". Beides ist gegen den „wahren katholischen Geist". Acton sieht in diesen extremen Systemen eine Verbindung von „intellektueller Indolenz" mit der „Unwissenheit des Zeitalters". „Man war froh, eine Formel zu finden, die einem die Mühe des Denkens ersparte[93]." Möglich war dieses „Unglück" nur in einer Zeit, als man die Geschichtswissenschaft, die das „Lösungsmittel extremer Systeme" ist, nur sehr unvollkommen beherrschte. Man war eben noch ohne die Hilfsmittel, um die „Fabeln" zu zerstören, die die Basis für alle diese rivalisierenden Ansprüche bildeten. Aber entscheidend war doch, daß die damalige „Gesellschaft" überhaupt das System der „willkürlichen Regierung" billigte. Darin lag die „Vitalität" dieser Systeme bis zur Französischen Revolution, mit der die Grundlage ihrer Existenz verschwand.

Der „Schauder vor der rechtlosen Epoche", die dann folgte, wurde während der Restauration zum „vorherrschenden Einfluß in den Gemütern". Ehrerbietung für das Recht und „die religiöse Abneigung gegen absolute Macht" bewirkten, daß Kirche und Staat sich dahin verstanden, daß beide ihrer eigenen Gesetzgebung gehorchen sollten. Denkende Katholiken träumten von einer „Liga zwischen Kirche und Staat". Man hoffte, daß die Religion den Staat instand setzen könne, die Gesellschaft gegen die Wiederholung einer solchen Katastrophe zu bewahren.

Die politischen Ideen de Maistres, die in diesem geistesgeschichtlichen Zusammenhang wurzeln, finden in Acton bei „tiefstem Respekt" völlige Ablehnung. Er will schon in seine erste Zeitschrift von vornherein die Schriften keines Anhängers dieses Mannes überhaupt aufnehmen, — der so „blendend", aber so „wenig vertrauenswürdig und noch weniger nachahmungswürdig" ist[94]. Aber er selber gibt diese Ideen einmal wieder, um sie scharf gegen die „wahre katholische Freiheitslehre" kontrastieren zu lassen[95]. Denn de Maistre lehrte „die Pflicht unbedingten Gehorsams, die Sündhaftigkeit der Selbstbehauptung, die Gefahr der Freiheit und das Übel von Sicherheiten gegen den Mißbrauch der Macht". Tyrannei, Armut und Sklaverei erscheinen nicht als Fehler der Gesellschaft, sondern als „Strafe der Sünde". Der Wert des Leidens wird auch in solchem Zusammenhang

---

[93] B. Vol. III, S. 166/67, „Ultramontanism" 1863.

[94] Briefe 1, S. 1, 1858. Vgl. demgegenüber auch Actons Lob auf S. 189.

[95] B. Vol. III, S. 168/69, „Ultramontanism" 1863.

gepriesen. Mangel an Glauben und Schwäche der Autorität sei das eigentliche Verderben der Gesellschaft. Es sei darum die Pflicht des Monarchen, den Glauben zu verteidigen durch Ächtung des Wissens und Ermutigung des Aberglaubens. Katholizismus, behauptet de Maistre, schärft die absolute Autorität des Souveräns ein und verbietet Widerstand selbst gegen das schwerste Unrecht. Und die Kirche verlangt das gleiche Privileg für den Papst. Absolute Unfehlbarkeit in der Kirche folgt aus dem Despotismus im Staat. Indem aber dem Volk jeder Anteil an der Verteidigung des Rechts abgesprochen wird, fällt dem Papst die Pflicht zu, „die Könige zu mäßigen". In der Kirche selber aber wurde er zum Willkürherrscher erhoben. Und zugleich wurde seine Macht über die Staaten ausgedehnt. Mit einem Wort: Die Sicherung der bürgerlichen Rechte wurde in der Vollständigkeit des hierarchischen Despotismus gesucht!

Acton weist darauf hin, wie eine solche Erhebung des päpstlichen Stuhles über die Fürsten tatsächlich die absolute Autorität staatlicher Macht, die doch de Maistre auch fordert, aufzuheben droht. Auf diesem inneren Widerspruch baute sich die Lehre von Lamenais auf und jener reaktionäre Ultramontanismus, den Acton bekämpft. Denn hier fehlt die Anerkennung des qualitativen Unterschiedes zwischen umsichgreifenden Interessen und unantastbaren, weil auf Prinzipien begründeten Rechten. Diese reaktionär-ultramontane Verteidigungsweise der Kirche argumentiert, daß das staatliche Recht dem Recht der Kirche notwendigerweise untertan ist, weil die staatlichen Interessen den Interessen der Religion untergeordnet seien. Acton erkennt ja zwar diese Unterordnung der staatlichen Interessen unter die Interessen der Religion an, nicht aber den Trugschluß aus dem Verhältnis der Interessen zueinander auf das Verhältnis der Rechte zueinander. Die prinzipiellen Rechte sind gleich — und nebengeordnet (und können das ohne Konflikt sein, weil sie Ausdruck wahrer Prinzipien sind, die um ihrer Wahrheit willen in Harmonie sind). Keinesfalls aber sind bloße Interessen der Religion einem staatlichen Recht gleichgeordnet oder gar übergeordnet. Der reaktionäre Ultramontanismus argumentiert: im kanonischen Recht könne der Heilige Stuhl von jeder Verpflichtung dispensieren, die nicht auf göttlichem Recht beruht; warum sollten staatliche Rechte heiliger sein? Kein geistlicher Vorteil könne aufgegeben werden bloß um des Gehorsams willen zu einer veränderlichen Gesetzgebung einer lokalen Macht. Keine lediglich politische Institution dürfe den Erwägungen religiösen Vorteils im Wege stehen. Also — das ist der verhängnisvolle Schluß, den Acton als den gefährlichsten Irrtum bekämpft, — brauche auch die Kirche die Sache politischer Freiheitsrechte nicht *mehr* zu respektieren als rechtsbrecherisches Unrecht, sondern sie müsse sich mit *der* Sache verbünden, deren Allianz den meisten Gewinn verspräche.

Eine *solche* Lehre, erklärt Acton, muß den Anschein erwecken, als ob

Katholiken im öffentlichen Leben nicht durch Empfindungen gelenkt werden, die die *Ehre* anderer Menschen ausmachen, und als ob sie „politische Prinzipien" absolut zurückweisen. Dadurch muß gegen den Katholizismus in den Gemütern der Völker und Regierungen ein Gefühl des Mißtrauens und — der Mißachtung großgezogen werden.

Die „wirkliche Antithese" zu diesem „unechten Ultramontanismus", der sich von de Maistre in so vielen Ästen verzweigt, findet Acton allein in dem „wahren Kurs, der nach keiner Seite abweicht"[96]. Es ist der „echte Ultramontanismus, der Prinzipien und Interessen unterscheidet und die Sphären des menschlich-wahren Seins sondert. „Jedesmal", ruft Acton aus, „wenn diese klare Scheidung der Sphären von Katholiken vergessen worden ist, so folgte mit Gewißheit eine Niederlage. Wenn die Autorität sich zu ihrem eigenen Gesetzbuch in Opposition begibt — durch Mißachtung von Recht und Wahrheit und damit von Moral und Sittlichkeit —, so wird das Gesetzbuch beschützt und behauptet durch die Niederlage der Autorität." Acton erinnert an die Sizilianische Vesper, an den Prozeß gegen Galilei. Die schließliche Niederlage aber bedeutet in solchen Fällen: den Sieg der Wahrheit und damit die eigentliche Bestätigung der Religion. „Diese Erfahrungen haben der Autorität ihre eigenen Grenzen gelehrt und den Untertanen die Grenzen des Gehorsams; dadurch sind die letzten denkbaren Hindernisse für die Freiheit zerstört, mit der ein Katholik sich in den Sphären induktiver Wissenschaft bewegen kann."

So steht Ultramontanismus gegen Ultramontanismus. Wenn Acton seinen liberalen Katholizismus damals als „ultramontan" bezeichnete, so lag darin ebensosehr ein Bekenntnis zur Universalität und Einheit der Kirche und zum unentbehrlichen Primat des Papstes, wie auch eine bewußte Abwehr eines staatskirchlichen und national-kirchlichen Gallikanismus, der die Unabhängigkeit und Universalität der *einen* Kirche gefährdet. Darum will er den Ausdruck „gallikanisch" nicht auch auf alle diejenigen anwenden, die extrem papalistische Meinungen verneinen; denn das würde „Gallikanismus" zu etwas machen, was die „richtige Anschauung" mit einschlösse. Vielmehr will er umgekehrt als „ultramontan" alle die bezeichnen, die sich von den „Irrtümern des Gallikanismus" unterscheiden — so daß ultramontan „auch ein Name für die richtige Anschauung ist".

Er sieht ja dabei auch in seiner Zeit unter den Katholiken Unterschiede genug in Meinung und Lehre, die durch fähige Männer repräsentiert werden, und die „auf viele Gefahren hinweisen, denen wir ausgesetzt sind und denen wir nicht immer entgehen"[97]. Seine Zuversicht, daß der „wahre Kurs, der nach keiner Seite abweicht", dennoch gehalten werden könne — auch gegen

[96] B. Vol. III. S. 176/95, 188/89. Ultramontanism".

[97] Briefe I, S. 184, 1861. S. 15, 1858. Er nennt hier nicht nur Lamennais, Lacordaire und Gioberti, der die Lehre des Thomas von Aquino gegen Kant und Cousin auf-

den vorläufigen Widerstand der Kirche —, ist begründet auf den getrennten Siegen der im letzten dennoch vereinten Freiheit in den führenden Nationen Europas. In England sieht er den Geist der politischen Freiheit — der ja auch den Katholiken die Emanzipation brachte —, den „kirchlichen Antagonismus" überwinden[98]; in Deutschland gelingt dies, so hofft er, der wissenschaftlichen Forschung. Und wie die deutschen Verfasser viel für die geistige Freiheit getan haben, so die französischen viel für die politische Freiheit.

Was not tut — sagt Acton —, ist die Vereinigung der getrennt Kämpfenden. „Die Verteidiger der einen Sache hatten gewöhnlich zu wenig Sympathie mit der anderen, so daß sie es versäumt haben, ihre eigene Sache auf *der* Grundlage zu verteidigen, die beiden gemeinsam ist. Es gibt kaum einen katholischen Schriftsteller, der zur *gemeinsamen* Quelle vorgedrungen wäre, aus der beide — politische *und* geistige Freiheit — entspringen. Und das ist der größte Mangel der katholischen Literatur bis zum heutigen Tage[99]."

Denn es kommt immer und überall darauf an, daß man nach der „Wahrheit als Ganzes" strebt, nur dann kann man eine „umfassende Anschauung" gewinnen, der sich allein die letzte Harmonie der gesonderten Sphären von Religion, Politik und Wissenschaft erschließt. Darum immer wieder Actons Hinweis auf die — zugleich geforderte und behauptete — *wahre* Haltung der Kirche. „Die Kirche gibt die Gewißheit der mathematischen Methode zu, und sie gebraucht die historisch-kritische Methode, wenn sie die Dokumente ihrer eigenen Offenbarung und Tradition bestätigt. Man leugne diese Methode — und ihre eigenen anerkannten Argumente sind zerstört." Eben darum kann und will die Kirche auch gar nicht die Gültigkeit der Methoden leugnen, auf die sie sich verlassen muß, — freilich nicht um ihrer „Existenz" willen, wohl aber um ihrer eigenen „Demonstration" willen[100]. Aus der gleichen Haltung heraus — die ja allein ihren wahren Prinzipien und wahren Interessen entspricht — anerkennt die Kirche die Maßstäbe des öffentlichen Rechts und der Staatswissenschaft. Sie wird in ihrem Urteil über diese Dinge durch „Kriterien" geleitet, die nicht ihre eigenen sind, sondern die Gebieten entlehnt sind, über die sie keine „oberste Kontrolle" hat. Die „Wahrheiten", die das „Naturrecht" und das „positive Recht" enthalten, sind ebenso „gewiß" wie die der Wissenschaft und — der Religion. Und vor allem: die „Verpflichtungen", die alle diese Wahrheiten enthalten, sind gleich „geboten".

---

recht erhielt, sondern auch „our dear Friend" Ventura, der an die Versöhnung von Religion und Liberalismus glaubte. Auf der anderen Seite nennt er Taparelli, den Herausgeber der Civilta Cattolica, „ein gescheiter, enger, halbgebildeter Kerl".

98 A. Vol. V, S. 291 ff., „The Catholic Academy" 1861.

99 I, S. 469, „Conflicts with Rome" 1864.

100 I, S. 450.

VIERTES KAPITEL

Die freie Kirche im freien Staat

I. Christentum und Politik

1. Weltdurchdringung

Das Problem der Versöhnung von Religion und politischer Freiheit ist für den liberalen Katholizismus die zentrale Fragestellung der Rechts- und Staatsphilosophie. Acton weiß, daß es hierfür keine endgültige Lösung gibt; das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Macht ist „eines jener Probleme, die stets offen bleiben, um durch die Betrachtungen und Erfahrungen aller Zeiten Licht zu empfangen". Eine „absolute Lösung" wäre eines der „Ziele", aber auch „das Ende aller Geschichte"[101].

Der Geist weltdurchdringender Religiosität machte es aber von vornherein unmöglich, dem Problem durch Ausflucht und Rückzug auszuweichen. Es ist unmöglich, vor der Gefahr politischer Streitigkeiten Ruhe und Schutz dadurch zu suchen, daß man erklärt: das Reich Gottes sei nicht von dieser Welt, die Kirche gehöre zu einer anderen Sphäre und habe darum „kein Interesse" an politischen Formen. Denn „damit würde man gegenüber allen anderen religiösen Systemen die Unterlegenheit des Christentums an weltlicher Einwirkung zugeben".

„Jede andere Religion" — bemerkt Acton (Max Weber antizipierend) — „prägt ihr Bild der Gesellschaft auf, die sich zu ihr bekennt." Das gilt für den Islam wie für Polytheismus und Pantheismus. Und selbst die verschiedenen protestantischen Richtungen „rufen entsprechende soziale und politische Formen hervor".

Das Verhältnis von Mensch zu Mensch entspricht seinem Verhältnis zu Gott. Also sind seine Begriffe von weltlicher Macht und von Gehorsam bestimmt durch seine Haltung gegenüber Gott. Auch die Kirche hatte darum „eine doppelte Mission" zu erfüllen. Sie hatte nicht nur das Bild Gottes im Menschen wiederherzustellen — nicht nur ihr Lehrsystem zu umschreiben und aufrechtzuerhalten —, sondern sie hatte auch in die Wirklichkeit, in die Welt außerhalb überzugehen, sie mit ihren Ideen zu durchtränken und den Willen der Menschen zu beherrschen, um die göttliche Ordnung in der Welt aufzurichten. „Die Religion mußte mehr sein als eine Sache bloßer Lehre, sie mußte wie das private so auch das öffentliche Leben der Völker inspirieren und umformen, um ein System öffentlichen Rechts zu bewir-

101 I, S. 191ff., „Political Thoughts on the Church", S. 188—211. 1858.

ken, das der privaten Moral *entspricht;* denn ohne das wäre sie unvollkommen und unsicher. Sie mußte ihren Sieg sichtbar machen und befestigen und ihren Einfluß verewigen, indem sie nicht nur Werke privater Tugend, sondern auch *Institutionen* hervorrief, die die Frucht des *ganzen* Lebens der Völker sind und die ein unaufhörliches Zeugnis für ihre religiösen Gefühle ablegen."

Weil die Kirche nicht „Meister" des inneren Lebens sein kann ohne „einige Autorität" auch über das äußere Leben, darum sind politische Prinzipien für die Kirche nicht etwas völlig Gleichgültiges. Zu *welchen* Prinzipien sie hinneigt, ergibt sich aus dem Begriff des christlichen Gewissens. „Das Gefühl der Pflicht und Verantwortlichkeit gegenüber Gott ist für einen Christen der *einzige Schiedsrichter* seines Tuns. Keiner menschlichen Autorität kann erlaubt werden, sich hierin einzumischen." Der christliche Begriff von Gewissen verlangt darum gebieterisch nach einem „entsprechenden Maß" persönlicher Freiheit. Die Sphäre, in der ohne Rücksicht auf jede andere Erwägung einzig der Stimme des Gewissens gehorcht werden kann, soll „bis zum Äußersten ausgedehnt" und „vor jedem Eingriff bewahrt" werden!

Das ist das leitende und alles gestaltende Grundprinzip christlicher Politik, das Fundament des katholisch-liberalen Freiheitsgedankens, den Acton verkündet und darstellt. Er definiert diesen katholischen Freiheitsbegriff: nicht als die *Macht,* zu tun was uns gefällt, sondern als das *Recht,* imstande zu sein das zu tun, was wir *sollen*[102].

Diese Freiheit[103] ist erreichbar nur in Gemeinschaften, wo Rechte heilig sind, und wo das Gesetz das Höchste ist. Wo aber statt dessen die „Erhaltung der Ordnung" und der „Gehorsam gegenüber der Staatsautorität" für die vornehmste Pflicht gehalten wird, da gibt es keine Sicherheit für die Freiheit der Individuen oder der Religion. Aber auch da, wo das „allgemeine Wohl" oder der „Volkswille" für das Höchste gilt, tritt nur die Majorität als unwiderstehliche Gewalt an die Stelle der Staatsautorität; beides sind „abgöttische" Prinzipien, die alle persönlichen und damit auch alle religiösen Rechte des Menschen unsicher machen.

Die wahre Theorie der Freiheit schließt also alle absolute Gewalt oder willkürliche Aktion aus. Die Kirche[104] besteht darum auf einem begrenzenden Prinzip in jeder Regierungsform. Sie meint damit nicht, daß dies nur durch ganz bestimmte Staatsformen erreicht werden kann; denn sie achtet in der Politik auf Substanz, nicht auf die Form. Darum hat sie zu verschiedenen Zeiten bald Monarchie, bald Aristokratie, bald Demokratie gefördert. Diese drei „fundamentalen Formen" aller Regierung sind „auf der Natur

[102] A. Vol. II, S. 146, „The Roman Question" 1860.
[103] I, S. 153, „The Protestant Theory of Persecution" 1862.
[104] I, S. 204, 205.

der Dinge begründet". Denn die Souveränität muß entweder bei einem Individuum ruhen oder bei einer Minorität oder bei der Majorität.

Das Christentum konnte diese Formen weder hervorbringen noch zerstören; „es führt keine neuen Regierungsformen ein, aber einen neuen Geist, der die alten Formen völlig umgestaltet. Insofern sind sie alle mit *Religion und Freiheit* vereinbar". Aber sie sind auch alle der Möglichkeit ausgesetzt, durch „ausschließliche" Übertreibung ihres Grundprinzips" abzugleiten, und in dieser tyrannischen Entartung der politischen Formen liegt von jeher „die große Gefahr" für Religion und Freiheit.

Standhaft hat darum die Kirche hiergegen ihren Widerstand gerichtet; ihre wahre Theorie der Freiheit fordert, daß eine „tyrannische" *oder* eine „revolutionäre" Regierung in Schranken gehalten werden soll durch „das Volk" — das in seinem christlichen Gewissen gebundene Volk, wie wir hinzusetzen müssen. Ein solches „Volk" kann dann durch seine Aktion zum „Korrektiv" werden gegen Tyrannei und Revolution. In jedem anderen Falle ist Aufruhr verbrecherisch.

Während[105] also die Kirche Unterordnung unter die durch Gott verordnete Obrigkeit predigt, wird sie doch genötigt — nicht etwa erst durch ihre vereinzelten „Interessen", sondern schon durch ihre gesamte „Natur" —, einen, eigentlich unbeabsichtigten, Einfluß auf den Staat auszuüben. Denn „die Kirche ist nicht ein körperloser Geist, sondern ein Geist, der in der menschlichen Gesellschaft verkörpert ist"[106]. Ihre Lehre zwar richtet sich ausschließlich an den inneren Menschen. Ihre Kirchenzucht aber berührt auch die „politische Sphäre"; sie kann nicht dauernd die Handlungen und den Charakter des Staates „ignorieren".

Sie kann vor allem nicht die römische Maxime „princeps legibus solutus" anerkennen. Das konnte nur gelten in dem antiken, heidnischen Staat, in welchem die religiösen und politischen Verpflichtungen zusammenfielen. Dadurch wurde hier der Staat absolut und souverän, die Staatsräson allein entscheidend[107]. Eine moralische, mehr noch eine geistige Autorität kann nur leben in einer Atmosphäre der Freiheit[108]. Darum ist es das große Ziel der Kirche, jeden Absolutismus, welcher Art auch immer, unmöglich zu machen, indem sie beide Sphären — die religiöse und die politische — dauernd gesondert hält, und dem Kaiser — nur! — gibt, was des Kaisers ist.

In einem Staat, der keine Sicherungen für die moralische Autorität und die religiöse Freiheit besitzt, muß die Kirche entweder kämpfen oder unterliegen. Zwischen der Organisation des Katholizismus und jeder Form von willkürlicher Macht besteht eine Unvereinbarkeit, die im Konflikt enden

---

[105] I, S. 246, „Mr. Goldwin Smiths Irish History" 1862.

[106] Goldwin Smith.

[107] I, S. 205.

[108] I, S. 257.

muß. Ein „absoluter“ Herrscher kann in den Augen der Kirche nicht eigentlich mit der Heiligkeit obrigkeitlicher Autorität bekleidet werden oder durch die Gehorsamspflicht der Untertanen beschützt werden[109].

Die „Eifersucht“, die so oft von Regierungen gezeigt wird, ist also „nicht ohne Grund“. Denn „religiöse Freiheit ist auf politischer Freiheit begründet“ und „die Wirkungsfreiheit der Kirche ist ein Beweis für die freie Verfassung des Staates“; ohne solche freie Verfassung muß notwendig entweder Verfolgung oder Revolution folgen[110].

Hierauf beruhte — nach Acton — im Mittelalter der päpstliche Anspruch auf die Absetzungsgewalt gegen Herrscher, die sich durch ihr Verhalten außerhalb der Kirche stellten. Die päpstliche Autorität war also auch hier eine primär religiöse, und nur indirekt eine politische; ihre politischen Konsequenzen beruhten auf den Gesetzen des Landes selbst, wonach auch der Herrscher durch die Religion des Volkes gebunden war. Der Papst trat also nicht zwischen den Staat und die Treue- und Gehorsamspflicht der Untertanen. Das Mittel seiner Autorität war vielmehr das Gesetz selbst, das innerhalb des Staates galt. Der Rechtsspruch des Papstes trennte nicht die Untertanen vom Staat, er konnte nicht die Pflicht des Gehorsams zur Obrigkeit als solche aufheben, sondern nur das Recht des betreffenden Inhabers, zu regieren; er war gerichtet an die politisch organisierte Nation, nicht an die Masse individueller Untertanen. Das will sagen, ein solcher Rechtsspruch war nur möglich, weil das Staatsleben selber Rechtsnormen hatte, die seine Anwendung zu einem rechtlichen Vorgang innerhalb dieser Rechtsnormen selber machte[111].

Aber ganz abgesehen von dieser besonderen Situation im mittelalterlichen Staat, gilt überhaupt für das Verhältnis von Kirche und Staat, daß der Staat, seinem wahren Charakter nach, auch nach den „Dingen eines anderen Lebens“ trachtet; aber er tut es nur mittelbar. Die Bahn des Staates und die Bahn der Kirche laufen parallel, sie schneiden sich nicht. Aber „die Gleichartigkeit des Endziels fordert Harmonie in den Prinzipien“[112].

Da auch der Staat seine wahre Substanz in moralischen Energien hat, die Erhaltung der Moralität aber auf der „Erhaltung des Glaubens“ beruht, „so liegen beide in gleicher Weise im Interesse und innerhalb der Kompetenz des Staates“. Andererseits drängt sich die Frage auf, ob die

---

[109] I, S. 257.

[110] I, S. 246, 254.

[111] Acton weist als Beispiel darauf hin, daß nach dem geltenden Recht selbst heute in England der König, wenn er aus der Staatskirche austreten würde, des Thrones verlustig ginge, weil sie als die Kirche der nationalen Mehrheit gilt. Ebenso war es im Mittelalter katholischer Grundsatz, daß der Herrscher *der* Religion angehören müsse, der ja damals nicht nur die Mehrheit, sondern *alle* Untertanen angehörten.

[112] I, S. 251/52, „Goldwin Smiths Irish History“ 1862.

Kirche aus eigener Kraft stark genug ist, dem Fortschritt des Unglaubens zu widerstehen[113]?

Kann nun deshalb der Staat einen Anspruch haben, die Religion durch seine Machtmittel zu schützen? Kann damit Verfolgung religiöser Gegner gerechtfertigt werden? Das Problem der Toleranz, der Religionsfreiheit im Staate tritt hiermit neben das Problem der Geistesfreiheit in der Wissenschaft.

2. *Religionsfreiheit*

Das Problem[114] hat ein verschiedenes Gesicht, je nachdem man es entweder vom Staate her oder von der Religion her betrachtet.

1. *Vom Staate her gesehen* gilt, daß die *Motive* der Intoleranz zu jeder Zeit gerecht und ihr Prinzip ein hohes sein *kann;* denn die Theorie *religiöser Einheit* — um derentwillen die Verfolgung stattfindet — ist auf der „erhabensten und wahrsten" Anschauung vom Charakter und der Funktion des Staates begründet, nämlich auf der Vorstellung, daß sein *letzter Zweck* von dem der Kirche nicht unterschieden ist. Religiöse Verfolgung *kann* also eine Art Selbstverteidigung des Staates sein, wenn sie einer religiösen Richtung gilt, die den Staat an der Erfüllung seiner bestimmten Pflichten hindern würde. Acton denkt hier an *sozialrevolutionäre Bewegungen,* die sich ihrem Charakter nach in vollständigem Widerspruch mit dem Staat befinden. Mit solchen Religionen gibt es keine Möglichkeit der Versöhnung; der Staat muß in offenem Kampf mit jedem System dieser Art stehen. In jedem Staat ist Intoleranz notwendig gegen die Religionen, die seine Existenz überhaupt bedrohen.

Verfolgung durch den Staat um der Religion willen ist also nur ein *bedingungsweises* Prinzip und beruht auf einer richtigen Erkenntnis vom wahren Charakter des Staates; während die moderne Theorie von der religiösen Freiheit, die auf *Indifferenz des Staates* hinausläuft, auf einem „falschen Staatsprinzip" beruht.

Ganz falsch jedoch würde man Verfolgung und die Notwendigkeit religiöser Einheit rechtfertigen als ein „absolutes Prinzip". Bedingungsweise Rechtfertigung heißt einfach, daß es Zeitepochen gibt, in denen Toleranz die Gesellschaft zerstören würde, weil dadurch der Sieg freiheitsfeindlicher Bestrebungen erleichtert würde. Aber ebenso sicher ist, daß es Zeiten gibt, in denen Verfolgung für die allgemeine Freiheit verhängnisvoll wäre. Mit einem Wort: Verfolgung oder Toleranz können — politisch beurteilt — *im Prinzip* gleich wahr sein. Aber — und hier liegt die Durchbruchsstelle

[113] Gedankengang Döllingers I, S. 327/28, „Döllinger on the Temporal Power" 1861.
[114] Für das Folgende I, S. 250—56.

des liberalen Katholizismus — Toleranz gehört zu einer höher entwickelten politischen Kultur als Verfolgung!

Religiöse Verfolgung ist also das „Mißgeschick" bestimmter „Entwicklungsstufen der politischen Gesellschaft". Das bloße Vorhandensein einer religiösen Partei, die sich in ihrem Glauben von der Mehrheit unterscheidet, ist gefährlich nur für einen Staat, der „sehr unvollkommen organisiert" ist, also nur für Staaten eines „niederen Typus". In einer gewissen Periode der gesellschaftlichen Entwickelung ergibt sich Verfolgung „von selbst", dann nämlich, wenn der Staat durch Religionsfreiheit umgestürzt würde. Das gilt aber nicht mehr, sobald durch den Fortschritt von Religion und Gesittung ein biegsames und umfassendes Staatssystem eingeführt worden ist.

2. *Von der Religion her gesehen gilt,* daß die Theorie der Intoleranz nur falsch ist, wenn sie absolut auf *religiösen Motiven* begründet wird; aber selbst dann, also wenn von der staatlichen Seite der Sache abgesehen wird, ist die Ausübung von Intoleranz nicht „notwendigerweise" tadelnswert. Doch sie ist dem *christlichen Geist* entgegengesetzt, so wie die Sklaverei ihm entgegengesetzt ist! Die Kirche *verbietet* zwar weder Intoleranz, noch Sklaverei; aber in dem Maße, wie der „Einfluß des christlichen Geistes" sich ausbreitet und die Kultur fortschreitet, verschwinden allmählich beide — Intoleranz wie Sklaverei.

Und eben darin manifestiert sich auch das „Fortschreiten der kämpfenden Kirche in ihrer katholischen Berufung".

Wenn dem gegenüber gesagt wird[115], die spanische Inquisition habe doch wenigstens Spanien vor der Ketzerei gerettet, so ist das ein „zweifelhaftes Lob". Denn die jüngste Geschichte Spaniens wie Italiens macht es doch äußerst fraglich, „ob es sehr zum Vorteil einer katholischen Nation ist, daß sie der strengen Probe der Reformation entging; ob eine Krisis *verhindern* nicht nur bedeutet, daß man die Wirkung des Giftes verlängert und tückischer macht, eine akute in eine chronische Krankheit verwandelt und die Überwindung und Ausstoßung der Gefahr unmöglich macht". Die Inquisition versuchte einen Konflikt zu verhindern, statt darauf „vorzubereiten". Der Aufschub des — wirklichen, inneren — religiösen Kampfes von der protestantischen bis in die „ungläubige Epoche" aber machte diesen Kampf nur in jeder Weise schwieriger und gefährlicher! Und die Mittel, die man ergriff, um dem Protestantismus zu widerstreben, „öffneten dem Unglauben den Weg".

Spanien ist nur *ein* Beispiel für die negative religiöse Wirkung *jedes* Staatsabsolutismus. Absolute Intoleranz[116] gehört zum absoluten Staat. Nur in einem Staat, der nicht frei ist, ist Intoleranz eine „politische Notwendig-

[115] A. Juli 1860, S. 158ff., „Hefeles Life of Ximenes".

[116] I, S. 250ff.

keit", um die „Einheit des Glaubens" zu erhalten. „In einem Staat, der alle Macht und Autorität besitzt, gibt es keinen Raum für die Autonomie religiöser Gemeinschaften. Ein solcher Staat verweigert die Gewissensfreiheit. Denn in einem Staat, der die Selbstverwaltung verwirft, ist die Freiheit der Kirche etwas Unnatürliches." Für alle Freiheit, ob religiös oder politisch, ist eben Selbstverwaltung die einzige sichere Basis. Religiöse Freiheit ist darum „basiert auf politischer Freiheit".

Und hier wird nun wieder das „wahre Interesse" sichtbar, das die Kirche an dem Prinzip der Sonderung der Sphären hat. Denn die unmittelbare Dienstbarkeit des Staates gegenüber religiösen Zielen führt nur zu Despotismus und Verfolgung; genau so, wie wenn eine heidnische Staatsautorität ihre Oberhoheit über die religiöse Autorität ausüben würde. Wo aber umgekehrt der Staat das „höchste Maß von Autonomie", von echter Selbstverwaltung, erlaubt, da genießt der Untertan das „höchste Maß von Freiheit" und die Kirche den „größten legitimen Einfluß". Daß die darin zum Ausdruck kommende moralische Machtstellung der Kirche unvereinbar ist mit dem modernen Souveränitätsbegriff, ist wahr. Aber „es ist auch wahr", daß dieser Souveränitätsbegriff ebenso unvereinbar ist mit echter bürgerlicher Freiheit, wie mit der „Natur kirchlicher Autorität".

Darum eben „tendiert" auch die Kirche „naturgemäß" durch ihr Fortschreiten dahin, die Entwicklung der Staaten über *das* Stadium hinauszuheben, auf dem sie noch genötigt sind, die Einheit der Religion zu bewahren. Denn zugleich mit dem Fortschritt von Religion und Gesittung, von Toleranz und Freiheit, dringt auch der Katholizismus allmählich in feindliche Länder ein. So hat das „Prinzip der Freiheit" der Kirche bereits viel von dem zurückgegeben, was das Prinzip der Einheit ihr nur nahm.

Da sie nicht länger gezwungen ist, ein System zu rechtfertigen, das ihr durch die Bedürfnisse „halb organisierter Gesellschaftsgebilde" aufgezwungen wurde, so kann sie sich nun zu einer Politik zurückwenden, die „ihrer Natur besser angepaßt" ist — und ihren verehrungswürdigen Traditionen. Die katholische Kirche[117] konnte ohne Schwierigkeiten mit der öffentlichen Meinung zusammengehen, als diese den Zwang in Fragen des Gewissens ablehnte, denn sie konnte „zu der Haltung zurückkehren", die sie einst eingenommen hatte, als sie andere Religionen zu gleichen Rechten mit sich annahm, und als Männer wie Ambrosius, St. Martin und Leo der Große den Gebrauch von Gewalt gegen Häretiker verwarfen.

„Die katholische Kirche unterstützte den mittelalterlichen Staat durch religiöse Einheit, und hat sich im modernen Staat selbst gerettet durch religiöse Freiheit."

[117] I, S. 327, „Döllinger on the Temporal Power" 1861.

1. Der katholische Freiheitsbegriff.

Es wäre ein Irrtum, nun anzunehmen, daß von der aufgezeichneten politischen Grundhaltung des Christentums aus ein unmittelbarer Übergang in das Lager des politischen Liberalismus erfolgen könnte. Der Liberalismus hat ein doppeltes Gesicht und dessen hervorstechendster Zug schien dem altliberalen englischen Katholiken der Jahrhundertmitte der innere Gegensatz zwischen „Liberalismus“ und Freiheitlichkeit zu sein oder genauer zwischen demokratischem „Radikalismus“ und gesicherten Freiheitsrechten[118]. Und zu dieser damals spezifisch innerenglischen Spannung trat die nicht minder große zwischen britischem und kontinentalem Liberalismus.

Acton lehnte von vornherein die zu einfache Argumentation mancher katholischer, besonders französischer Liberaler ab: daß es für die Kirche „dienlich“ sei, die Sicherheiten der modernen Freiheit für sich zu erlangen und daß sie deswegen die verlorene Sache des alten Regimes preisgeben solle. So wie de Maistre den Sieg der katholischen Prinzipien in der Restauration sah, so sah Lamennais sie in der Revolution von 1830. Acton erklärte, daß dies beides gleich wenig eine „Philosophie“ sei, denn „eine bloße Anschauung über Politik kann überhaupt nicht eine wahre Lehre begründen“.

Als Katholik und Christ bekämpft Acton jede zu enge und zu zeitgebundene Basis für „eine Philosophie“. Die Kirche ist nicht an dem Triumph einer Sache interessiert, die „datiert werden kann wie 1789 oder 1815, oder 1830, sondern an dem Triumph der Gerechtigkeit und der gerechten Sache“, ob es die des Volkes oder der Krone ist, ja, ob es die einer katholischen Partei oder die ihrer Gegner ist[119].

Denn die Kirche wird nicht durch die Regierungsform berührt, sondern durch die „Regierungsprinzipien“. Sie ist nicht interessiert an Monarchie oder Republikanismus, sondern an „Freiheit und Sicherheit gegen Absolutismus. Die Rechte und Pflichten, die sie aufrechterhält, sind heilig und unverletzlich und können ebensowenig dem Votum einer Majorität wie dem Dekret eines Despoten untertan sein“[120].

Der katholische Freiheitsbegriff[121] — der hier zur Grundlage aller Rechts- und Staatsphilosophie gemacht wird — bedeutet ja „das Recht, imstande zu sein, zu tun, was wir sollen“. Und dies „wahre Prinzip“ der — christlichen — Individualethik steht mit dem wahren Prinzip der Staatsethik nicht in Widerspruch, da ja alle wahren Prinzipien sich in einer letzten Harmo-

---

[118] S. 263, 1862.

[119] I, S. 468, 1864.

[120] II, S. 184, „Cavour“ 1861.

[121] A. Vol. II, S. 147/48, „The Roman Question“, S. 137—154, 1860.

nie befinden. Der katholische Begriff eines politischen Systems ist demgemäß auf dem göttlichen Ursprung und der göttlichen Natur der Autorität begründet. Auch der Staat ist also, wie das Individuum, theonom. Beide sind, wie wir es umschreiben dürfen, an den göttlichen Willen, also zum mindesten an das „Naturrecht" gebunden. Der katholische Freiheitsbegriff verneint also, daß sogenannte allgemeine Interessen individuelle Rechte beiseite schieben können. Er verwirft deshalb sowohl die Theorie des antiken Staates, wie die des liberalen Staates.

Denn gemäß der „vorherrschenden Lehre", die die Macht vom Volke ableitet und sie zuletzt in dessen Hand legt, ist der Staat allmächtig gegenüber dem Individuum, dessen einziger verbleibender Freiheitsrest darum die Teilnahme an der Ausübung der höchsten Macht ist. Aber der „allgemeine" Wille bindet ihn auch dann.

Die christliche Freiheit ist verloren, wo dieses System überwiegt: sei es in der Form der „äußersten Verstreuung der Macht", wie in der radikalen Demokratie, oder in der Form der „äußersten Konzentration der Macht", wie in der Diktatur. Ob sie also durch die Majorität ausgeübt wird oder durch den Delegierten der Majorität: immer ist es „eine trügerische Freiheit, die auf verhüllter Knechtschaft begründet wird".

Während der letzten 300 Jahre ist also der Staat auf dem Kontinent tatsächlich „absolut" gewesen. Denn auch die Lehre des 18. Jahrhunderts vom „öffentlichen Wohl" und vom „größten Glück der größten Zahl" bedeutete nur eine neue und stärkere Basis für eine willkürliche Regierung; so wie auch die Maxime „der König ist der erste Diener seines Staates" jede Handlung der Tyrannei rechtfertigen konnte. Alles das sind nur „Formen und Vorwände" des Staatsabsolutismus.

Und auch mit der französischen Revolution steigerte sich nur Zentralisation und „Konzentration der Macht", kurz das System *der* Staaten, wo die „allgemeinen Zwecke" die Freiheit der Untertanen „neutralisieren und absorbieren". Die „gewöhnliche Politik kontinentaler Liberaler" ist aber auf den *Ideen von 1789* begründet, „die in unversöhnbarem Gegensatz zur Freiheit und Religion stehen"[122]!

Im modernen Staat[123] ist Zentralisation die „natürliche Folge" des ganzen Begriffs von den „Rechten" des Staates. Dieser Staat erhebt für seine eigenen oberherrlichen Zwecke einen absoluten Anspruch auf die Mitwirkung jedes Individuums. Aus diesem Staat sieht Acton die Gefahr des Staatsdespotismus fast unentrinnbar erwachsen.

Absolute Regierung wird nämlich dann „despotisch", wenn sie — „wie

[122] II, S. 201/202, „Cavour", S. 174—203, 1861. Gemeint ist der demokratische Unitarismus. Den religiösen Gehalt der Menschenrechte hat Acton später mit flammenden Worten anerkannt.

[123] A. Vol. II, 147/148, „The Roman Question", S. 137—154, 1860.

in den meisten kontinentalen Staaten" — für öffentliche oder auswärtige Zwecke eingesetzt wird. Denn dabei wird gewöhnlich versucht, das Volk durch „nationalen Ruhm" oder durch den „Glanz öffentlicher Bauten" oder durch „systematische Einförmigkeit der Verwaltung" mit dem System der Machtkonzentration zu versöhnen, „welches alle guten Gefühle der Menschen erdrückt und sie nur gewinnt durch Spekulation auf ihre Leidenschaften und Torheiten".

Schon darum kann von der katholischen Kirche kein derartiges „Staatsrecht" anerkannt werden. Denn alle diese „Grundsätze des Despotismus" sind unvereinbar mit den katholischen Ideen und dem kirchlichen System, „das auf Freiheit und Caritas beruht, und das keine öffentlichen Erwägungen kennt, die dem Heil der Seelen übergeordnet wären". Darum müssen solche freiheitsfeindlichen, absolutistischen Staatsgrundsätze *verdammt* werden auf Grund der „Traditionen der Kirche" und auf Grund der moralischen Verpflichtungen des katholischen Systems.

2. *Das katholische System und das liberale Staatsrecht.*

Es besteht also tatsächlich kein unmittelbarer Übergang von einer christlich-katholischen Haltung in politischen Fragen zum modernen Liberalismus. Ja, im Gegenteil: die „widersprechenden Anschauung über die Freiheit und die Funktionen der staatlichen Macht" manifestieren eine „unversöhnliche Meinungsverschiedenheit" zwischen den politischen Begriffen der modernen Welt und dem, was wesentlich das „System der katholischen Kirche" ist[124]. Wenn man also glaubt, man könne Religion und „moderne Gesellschaft" miteinander vereinbaren ohne Schädigung einer von beiden, so ist das ein Irrtum, der in Wahrheit auf „Unkenntnis der Religion" beruht, aber auch auf Unkenntnis der „wahren Natur der Freiheit"[125].

Früher[126] verbündete sich die Kirche für gewöhnlich mit *den* politischen Elementen, die gerade ungenügend repräsentiert waren, und „mäßigte das vorherrschende Prinzip", indem sie die anderen ermutigte. Daraus könnte man also schließen, daß die Art von Regierung, in der man alle diese Elemente und Prinzipien sich kombiniert denkt, der Kirche besonders gemäß sein müsse: also „die sogenannten verfassungsmäßigen Regierungen".

In Wirklichkeit ist das freilich in den meisten Fällen ein „Trugschluß". In katholischen Ländern wenigstens hat die Verfassung nur dazu gedient, die Kirche „zu berauben, zu bedrücken und zu beleidigen". Angesichts solcher Tatsachen wäre es „absurd", anzunehmen, daß die Kirche mit Wohl-

---

[124] A. Vol. II, S. 147, „The Roman Question" 1860.

[125] II, S. 201, 1861.

[126] I, S. 207, 1858.

wollen auf „die schwachen und vorübergehenden Konstitutionen" blickt, mit denen die Nachwirkungen der französischen Revolution den Kontinent bedeckt haben. Der Übergang eines Staates vom Absolutismus zum „Konstitutionalismus" kann allerdings „eine große Veränderung in seiner Haltung gegenüber der Kirche" mit sich bringen. Die Art und Weise, wie die Rechte der Kirche dann respektiert werden, ist geradezu der „Maßstab", an dem wir bestimmen können, ob die Verfassung „ein Schritt zur Freiheit" ist oder nur „eine neue populäre Form des Absolutismus"[127].

„Bürgerliche und religiöse Freiheit"[128] sind zwar im Munde der Leute gewöhnlich verbunden. In Wirklichkeit sind aber beide nur zu selten, weil „das Prinzip ihrer Verbundenheit" nicht verstanden wird. „Der Punkt, wo sie verbunden sind, die gemeinsame Wurzel, von der sie ihren Bestand ableiten, ist das Recht auf Selbstverwaltung."

„Die moderne Theorie aber, die jede Autorität weggefegt hat, außer der des Staates, und die souveräne Gewalt unwiderstehlich gemacht hat, indem sie die Zahl derer, die an ihr teilhaben, vervielfältigt hat, ist der Feind jener allgemeinen Freiheit, in der religiöse Freiheit inbegriffen ist. Sie verdammt als Staat im Staate jede innere Gruppe oder Gemeinschaft, Klasse oder Korporation, die ihre eigenen Angelegenheiten verwaltet."

Indem diese demokratische Souveränitätstheorie die „Abschaffung der Privilegien" proklamiert, „emanzipiert" sie zwar die Untertanen von jeder derartigen Autorität — aber doch nur, um diese Autorität auf die eigene Gesamtautorität des Staates zu übertragen.

Dabei wird nun zwar die Freiheit im Individuum anerkannt, aber auch *nur* in ihm; denn der einzelne kann wohl theoretisch das Recht auf nur „bedingungsweisen Gehorsam" haben; er kann aber nicht, wie korporative Verbände es könnten, für dieses Recht eine Sicherung durch eine „zugemessene und abgegrenzte Befehlsgewalt" erhalten. In der Einzelperson kann also dieses Recht seiner tatsächlichen politischen Sicherung beraubt werden oder, wie Acton es auch formuliert: „Im Individuum kann die Freiheit von der Autorität getrennt werden." Seine Freiheit ist ohne Autorität!

Unter der Herrschaft der modernen Staatstheorie kann also jedermann seine Religion mehr oder weniger frei bekennen; aber seine Religion hat als Gemeinschaft nicht die Freiheit, „ihre eigenen Gesetze zu verwalten". Mit anderen Worten: das religiöse Bekenntnis ist frei, aber das Kirchenregiment wird kontrolliert.

Wo aber die kirchliche Autorität beschränkt wird, da wird „virtuell die religiöse Freiheit geleugnet". Denn — so dürfen wir interpretieren — die Mission der Weltdurchdringung wird dann der Religion praktisch unmöglich gemacht. Die Theorie der echten Freiheit besteht darum auf der Unab-

[127] II, S. 184, „Cavour" 1861.

[128] I, S. 151, „The Protestant Theory of Persecution" 1862.

hängigkeit der Kirche. Die Theorie des „Liberalismus" dagegen besteht auf der Omnipotenz des Staates als des „Organs des Volkswillens".

Religiöse Freiheit ist eben nicht das nur „negative Recht", keine bestimmte Religion zu haben, ebenso wie „Selbstregierung nicht Anarchie bedeutet". Sondern religiöse Freiheit ist das ganz konkrete — *Recht* religiöser Gemeinschaften auf „die Ausübung ihrer Pflichten". Dieses Recht besteht aber nur da wirklich, wo „das Recht auf die eigene Verfassung" gesichert ist, und wo „der Schutz des Gesetzes allen in gleicher Weise den Besitz der Unabhängigkeit zusichert".

Darum bringt Acton *das wahre katholische System der Politik* auf die Formel: „Vereinigung des christlichen Geistes mit Ehrerbietung vor der Autorität des öffentlichen Rechts" (public right)[129]. Dieser Rechtsbegriff lehnt sich bei Acton unzweifelhaft an ein als objektiv empfundenes Naturrecht an. Das aber bedeutet die völlige Ablehnung derjenigen demokratischen Anschauungen, bei denen „die Rechte der Minderheiten keine Sicherheit und die Macht der Mehrheit keine Grenzen haben"[130].

Ein Staat, in dem „Rechte heilig sind", in dem „die Unabhängigkeit der beiden Ordnungen" — der Religion und der Gesellschaft — ein „fundamentaler und wesentlicher Grundsatz" ist, wo sich also der Staat als solcher keine „sozialen Funktionen" anmaßt — und wo also auch der Episkopat „in der Ausübung seiner Pflichten geschützt" ist —, wo mit einem Wort die Sphäre der Religion der Einmischung der staatlichen Gewalt entrückt ist: in einem solchen Staat — „wenn es einen solchen gäbe" — würde es für die Kirche möglich sein, „völlige Unabhängigkeit" zu genießen.

Zu einer solchen Immunität gehört natürlich auch die Sicherung des kirchlichen Eigentums und der ungehinderte Genuß der zugesicherten Rechte gegenüber der gesetzgebenden wie der ausführenden Gewalt des Staates. Damit ist denn freilich aufs deutlichste der „kontinentale Liberalismus" abgelehnt, der auf der Allgewalt des Staates besteht als einem Organ des „Volkswillens", und dessen Ideal es ist, den Klerus völlig abhängig von der Regierung zu machen als ihrem „Zahlmeister"[131].

In einem „indifferenten Staat"[132], d. h. in einem Staat ohne irgendeinen bestimmten religiösen Charakter — „wenn so etwas vorstellbar wäre" —, könnte keine „kirchliche Autorität" existieren. Denn eine „hierarchische Organisation" würde von den „Feinden jeder bestimmten Religion" nicht geduldet werden, weil sie im Widerspruch steht mit der Theorie „atomisierter Freiheit".

---

129 B. Vol. II, Jan. 1863, S. 268—70, J. J. Thonissen: „Vie du Comte Felix de Mérode".

130 B. Vol. II, S. 314/15, „The States of the Church", S. 291—323, 1860.

131 II, S. 185 „Cavour" 1861.

132 I, S. 151/52.

„Religiöse Freiheit" ist also weit entfernt, eine „allgemeine Toleranz" zu bedeuten; sie ist vielmehr am besten gesichert durch eine „begrenzte Toleranz". Das heißt also: es muß „das Zusammensein verschiedener Religionen" zugelassen sein, „mit einem gleichen Recht, sich selbst zu regieren, gemäß ihren eigenen verschiedenen Grundsätzen".

Denn „die Religion kann auch nicht frei sein, wenn sie die alleinige ist", d. h. wenn der Staat die religiöse Einheit erzwingt. Denn der Staat beschränkt dabei die Freiheit der begünstigten Kirche, indem er sich selbst seine „Dienste" für die Erhaltung der religiösen Einheit „vergütet". Selbst ein Konkordat[133] mit einem solchen absoluten Staat ist wertlos, weil es eine „isolierte Handlung" ist, nur eine Manifestation des bloßen Interesses der Staatsmacht; ja, auch wenn es auf einem „Gefühl religiöser Anhänglichkeit" beruht, ist es wertlos. Denn nur wenn es „Teil eines politischen Systems" ist, das auf „Prinzipien" begründet ist und mit anderen Freiheiten der politischen Verfassung des Landes steht und fällt — nur dann besteht Sicherheit für ein Konkordat. Nur in einem echten konstitutionellen System also, in dem es einen „ausgebauten Schutz der Minderheiten" gibt, wird die Kirche frei sein; freier, als wenn sie von den Machthabern eines absoluten Staates als Mittel begünstigt wird und dabei einige „prunkende Rechte" erhält.

In jedem absoluten Staat — auch in der absoluten zentralisierten Demokratie — dient man der Kirche also am besten, indem man ihre Sache verbündet mit der Verfassung gegen die willkürliche Macht der Exekutive. Aber auch das förderalistische Moment gewinnt hier seine besondere verfassungsrechtliche Bedeutung. Gegen die willkürliche Macht des Zentralparlaments muß die Kirche, um der Sicherung der Freiheit willen, auch die Sache der „Länder und Provinzen" unterstützen.

Alles in allem gilt also die Erkenntnis, daß die Kirche ihr Vertrauen nicht auf die „Resultate der Entwicklung der letzten drei Jahrhunderte" setzen kann; weder auf die absolute Monarchie, noch auf den „revolutionären Liberalismus", noch auf das „unfehlbare konstitutionelle Schema"[134].

Auch hier will Acton den „wahren Kurs, der nach keiner Seite hin abweicht". Er will die Politik der Kirche nicht mit vorübergehenden Zeitströmungen identifizieren, sondern sie ausschließlich an die Prinzipien ihres eigenen innersten Geistes gebunden wissen. Er spricht[135] mit Ironie von jenen Verteidigern der Kirche, die — je nach ihren individuellen Neigungen und je nach den Umständen — die Kirche „wegen der entgegengesetztesten Verdienste" loben und ihre Autorität für „sehr verschiedenartige Systeme" als ausschließlichen Beistand aufrufen. „Die einen proklamieren ihren libe-

---

133 II, S. 185, 1861.

134 I, S. 210, 1858.

135 I, S. 188/89 „Political Thoughts on the Church" 1858.

ralen, konstitutionellen, um nicht zu sagen demokratischen Charakter; während andere Schriftsteller sie mit der Sache der absoluten Regierungsgewalt in Verbindung bringen."

Der Stand der Meinungen unter Katholiken über diese Fragen liefert zum mindesten — bemerkt Acton sarkastisch — „eine auffallende Widerlegung der Idee, daß wir auf Gedeih und Verderb mit *einem* politischen System verknüpft sind". Der Hinweis auf das „unerschöpfliche Arsenal der Geschichte", die doch für jeden Gesichtspunkt „unparteiisch Beispiele liefert", scheint ihm als Argumentation „trügerisch". Außerdem leiste sie ja auch zugleich den verschiedenen Gegnern der Kirche dieselben Dienste, und, indem man den einen Einwand widerlege, helfe man nur einem anderen, sich zu befestigen.

So habe man die Kirche früher angeklagt, bald wegen Begünstigung revolutionärer Prinzipien, bald wegen absolutistischer Tendenzen; Konservative hätten sie angegriffen als Feind aller Stabilität, und Liberale als Gegensatz zu aller wahren Freiheit. Acton bestreitet die geschichtliche Tatsächlichkeit dieser Phasen nicht, die er selber mit Beispielen belegt; aber zu den Versuchen einseitiger Richtungen, in der einen oder anderen Phase „das Wesen" des politischen Katholizismus zu sehen, bemerkt er schneidend: „So spricht jeder Irrtum sich selbst das Urteil bei dem Versuch, seine Regeln auf den Maßstab der Wahrheit anzuwenden."

Maßstab der Wahrheit ist ihm also die echte katholische Statslehre *in ihrer Harmonie* mit den wahren Prinzipien der politisch-religiösen Freiheit. Diese Harmonie wird ihm, könnte man sagen, zum Kriterium auch für das, was wahrer Liberalismus ist. Die Konkretisierung dieser Harmonie in klaren *politischen* Prinzipien ist ihm aber deshalb brennend wichtig, weil er überzeugt ist, daß die Kirche als konkrete Institution mehr zu fürchten hat von „politischen Irrtümern", als von religiösem Haß. „In einem Staat ohne Freiheit ist sie fast ebenso sehr in Gefahr durch ihre Freunde, wie durch ihre Feinde. In einem wirklich freien Staat ist die Leidenschaft gegen sie machtlos[136]."

Darum eben auch seine standhafte Ablehnung der Behauptung, daß die Kirche vollständig „unabhängig und gleichgültig" sei gegenüber bestimmten politischen Institutionen, daß sie für deren Einflüsse „unempfindlich" sei und darum auch keinerlei Einfluß auf sie auszuüben suche. Er leugnet nicht, daß der Kirche im Gegenteil eine „politische Tendenz" eigentümlich ist und daß sie bestimmte Arten von Tendenzen bevorzugt.

Die Anschauung, daß die Kirche — weil das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist — keinerlei Interessen an politischen Formen habe und alle toleriere, ist auf Furchtsamkeit und Friedensbedürfnis begründet. Aber ein solcher Frieden, ruft Acton, ist kein hinreichend großes Gut, um durch

[136] II, S. 201, „Cavour" 1861.

solche Opfer erkauft zu werden. „Wir müssen bereit sein, für unser religiöses System zu kämpfen, wie in der Lehre, so auch in jeder anderen Sphäre . . . Wir können in der Politik nicht die Konsequenzen eines Systems annehmen, das uns in seinem religiösen Aspekt verhaßt ist."

Acton erkennt klar, daß er — so formuliert er es einmal — in revolutionären Zeiten lebt. Und der Hauptunterschied zwischen dieser revolutionären Zeit und den katholischen Zeiten oder „selbst" der Reformation liegt ihm eben darin, daß „der Einfluß, den früher religiöse Motive besaßen, jetzt in hohem Maße durch politische Meinungen ausgeübt wird". Die „falschen Prinzipien", durch die früher die religiöse Wahrheit angegriffen wurde, sind auf das politische Gebiet „übertragen" worden. „Es ist der gleiche alte Feind mit einem neuen Gesicht." Während die Angriffe „auf Grund der Lehre" viel von ihrer Anziehungskraft und Wirkung verloren haben, ist die Feindschaft „aus politischen Gründen" um so intensiver geworden.

Dieser Gefahr gegenüber hält Acton an dem Glauben fest, daß in einer christlichen Nation das Wissen um moralische Gesetze und die Traditionen des Rechts nicht untergehen kann. „Bestimmte Autoritäten können in Irrtum verfallen . . . Gesetz und Recht mögen widerrufen werden, aber das politische Gewissen eines ganzen Volkes kann nicht unwiederbringlich verlorengehen[137]."

Denn „die Wahrheit stellt sich mit gleicher Kraft dem religiösen und dem politischen Irrtum entgegen". Und darum ist auch die katholische Religion zwar nicht an irgendeine politische Form gebunden, wohl aber ist sie an einen Geist gebunden; einen Geist, der in dem „politischen Schiffbruch" des modernen Europas „fast erloschen" ist. Seine Wiedererweckung ist „das einzige Mittel, durch das die politische Regeneration der modernen Welt möglich ist".

Eine „wichtige Pflicht" ist es ihm darum, *die rechten Ideen vom christlichen Staat* vor das Bewußtsein zu stellen und diesen Geist, der einst „in Europa vorherrschte", zu bewahren. Man soll wissen um das, was verloren ist, damit der Wunsch wieder wächst nach dem, „was am dringendsten not tut"[138].

Es ist nicht eine vermeintliche Superiorität der politischen Praxis des gegenwärtigen Katholizismus als solchen, für die Acton etwa eintritt. Sondern es sind die großen Grundsätze, Prinzipien und Ideen wahrer Katholizität überhaupt, die er verkündet — und zwar auch den eigenen Glaubensgenossen! Er erinnert an die Einheit auch in „politischen Ideen" zur Zeit der Glaubenseinheit. Den „üblichen" Rat an Katholiken: sie möchten sich entschließen, die „politischen Lehren des Tages" zu akzeptieren, beantwortet

[137] I, S. 477, „Conflicts with Rome" 1864.
[138] I, S. 211.

er mit der Erklärung: „es wäre zweckmäßiger, die Ideen der katholischen Zeiten zurückzurufen".

Für die konkrete politische Lage seiner Zeit bezeichnet er es freilich als absurd, so zu tun, als ob gewisse katholische Länder besser regiert würden als etwa England, Holland oder Preußen. Es könne sehr wohl sein, daß ein protestantisches Land mehr „katholische Elemente" in seiner Regierung habe, als eins, in welchem die Bevölkerung völlig katholisch sei. Auch hier kam es ihm eben nicht auf die äußere Form, sondern auf Substanz, Inhalt und Geist der Sache an. Doch hielt er an der prinzipiellen Katholizität des wahren Staatsgedankens fest. Dies blieb der Maßstab, nach dem er aber auch *die* Länder beurteilte, für die er danach am nächstliegenden sein müßte. „Die Forderung nach einem wirklichen katholischen Regierungssystem fällt mit dem größten Gewicht des Vorwurfs auf die katholischen Staaten[139]!"

Mit unbestechlicher Urteilskraft kann er feststellen, daß der Appell an die Gewalt durch die Kirche oder den kirchlich gesinnten Staat (um eine bestimmte Glaubensform durchzusetzen) nur dem Wachstum des Unglaubens zur vollen Entfaltung verholfen hat. Aber ebenso sicher stellt er auch fest, daß die Kirche ihre Elastizität und expansive Kraft wiedergewonnen hat, gerade seitdem sie die Stützen verlor, „in denen manche protestantischen Historiker das Geheimnis ihrer Macht sehen wollten . . . Katholiken mögen diese Wahrheit spät gelernt haben, aber Protestanten haben sie, so scheint es, erst noch zu lernen"[140].

So muß die Kirche also auch hier wieder einen Zweifrontenkrieg führen — wie so oft. Wurde sie doch immer zugleich angegriffen wegen ihres „übermäßigen Rigorismus" und ihrer „übermäßigen Laxheit". Wurde doch auch ihr Dogma von entgegengesetzten Seiten angegriffen, so daß sie gegen die einen die „göttliche Natur" Christi, gegen die anderen seine „menschliche Natur" verteidigen mußte. So also muß sie auch mit den entgegengesetzten „politischen Häresien" ringen.

Dabei aber ist Klarheit des Gedankens, Besinnung auf die wahren Prinzipien christlicher Politik für Acton eine der hohen Aufgaben geistiger Katholizität, eine Pflicht innerer Wahrhaftigkeit, ja, die Voraussetzung für den echten Sieg der Kirche; denn sie kann nur triumphieren durch den Sieg der Wahrheit.

Die „Duldung des Irrtums" ist zwar für die Freiheit erforderlich; aber die Freiheit wird schließlich dann am vollständigsten sein, wenn es keine „tatsächliche Verschiedenheit" mehr gibt, gegen die Widerstand zu leisten wäre. Dabei darf es sich freilich nicht um eine nur theoretische Einheit handeln, die „aufrechzuerhalten" wäre, sondern diese Einheit müßte be-

[139] I, S. 210.
[140] I, S. 256.

ruhen auf dem Triumph der Wahrheit, und der geschieht gewiß nicht durch „Gewalt" oder „Verordnung des Staates", sondern durch den *echten* Sieg der Kiche[141]. —

Die Schwäche des Widerstandes der Kirche gegenüber den Ideen der französischen Revolution beruhte denn auch auf dem Vorwalten falscher politischer Theorien und auf dem Fehlen eines „gesunden politischen Systems" unter den Katholiken selbst. Die Ursache dafür liegt aber — betont Acton — gerade in der übersteigerten Vorstellung von der „Überordnung" kirchlicher Macht, denn das mußte zu der Vorstellung von der „Wertlosigkeit" staatlicher Macht führen und zur „Ableitung" ihrer Autorität von der Kirche[142].

Harmonie und also Koordination bei Sonderung der Sphären ist aber, so sahen wir, die Struktur des wahren „katholischen Systems".

III. Die römische Universalkirche und die Nationen

1. Der Kirchenstaat als Sicherung der Freiheit der Kirche und ihrer inneren Entfaltung

In einer Zeit, in welcher der Staat auf dem gesamten Kontinent absolut ist und keine „Immunität" toleriert, in welcher also korporative Verbände weniger Freiheit besitzen als Einzelpersonen, kann das Oberhaupt der Kirche als Untertan eines Staates nicht unabhängig sein[143]. Das Recht der Kirche auf Freiheit wird verneint durch den heidnischen Staat, der den Unterschied zwischen religiöser und staatlicher Autorität leugnet, und durch den modernen absoluten Staat, dessen Neigung, die Kirche zu zügeln, zunimmt[144].

Um den Papst vor solchen Gefahren zu beschützen, sollte er eine nicht nur nominelle Souveränität besitzen; er muß „der freie Herrscher eines wirklichen Gebietes" sein. Das ist das einzige Mittel, um Freiheit für den Papst zu sichern, und das ist es, was „die Freiheit der Kirche gebieterisch verlangt". Der Kirchenstaat ist also lediglich als Schutz gegen den Staat notwendig. Und daß er notwendig ist, bedeutet darum eigentlich ein Zeichen für den „unvollkommenen Sieg der Kirche über die Ideen der Außenwelt". Acton weiß also „nur zu gut", daß die weltliche Macht nur „ein sehr kleiner Teil einer sehr umfassenden Frage" ist[145].

---

141 I, S. 151, 152.
142 A. Vol. II, S. 314, 315, „The States of the Church" 1860.
143 I, S. 373. „Döllinger on the Temporal Power" 1861.
144 Vol. II, S. 149, 150, „The Roman Question" 1860.
145 Briefe 3, S. 35, 1861 an Newman.

Die Ansprüche der Kirche auf ein souveränes Gebiet entspringen denn auch nicht aus ihrer „Natur" oder ihren Institutionen, sondern aus ihrer jeweiligen geschichtlichen Lage. Die weltliche Macht des Papstes ist nicht so sehr ein Vorteil als eine Notwendigkeit, „nicht so sehr wünschenswert als unvermeidlich". Sie ist nicht „absolut wesentlich" für die Natur und die Zwecke der Kirche.

Auch im Mittelalter erhob sie sich nur als die „notwendige Grundlage der Freiheit und Unabhängigkeit" der Kirche, weil damals Länderbesitz die unentbehrliche Bedingung der Freiheit war. Und so ist auch heute Souveränität ein bloßes Hilfsmittel zur Sicherung der Unabhängigkeit.

Es handelt sich hier also eigentlich um eine „negative Idee", nicht um das Recht, zu regieren, sondern um das Recht: nicht — regiert zu werden! Denn selber regieren ist der einzige Weg, um das Regiertwerden zu vermeiden. Die Souveränität des Papstes wird also festgesetzt nur als Anerkennungszeichen seiner Unabhängigkeit, nicht als ein Verteidigungsmittel oder eine Quelle politischer Macht. Die Ausdehnung des Gebietes ist darum „nicht wesentlich"[146].

Die gesamte Staatstheorie des in der Vatikanstadt wieder aufgerichteten Kirchenstaates findet hier — zwei Menschenalter zuvor — in nuce ihre hinreichende Begründung. Acton sieht den Untergang des alten Kirchenstaates voraus, aber auch seine Wiederherstellung nach einer gewissen Zwischenzeit. Es ist in Wahrheit nur „eine Unterbrechung".

Was die Kirche im übrigen braucht, ist die „Freiheit für Körperschaften". Das war es, was sie im Mittelalter hatte. Ja, damals erhoben sich Körperschaften unmittelbar zu politischen Gebilden, weil damals politische Macht aus dem Besitz hervorging und aller Besitz „real" war. Die Immunität, die die Kirche damals erreichte, war aber nur eine Phase der „mittelalterlichen Theorie der Selbstverwaltung". In modernen Zeiten kann die Kirche im allgemeinen nur diejenige Selbstverwaltung verlangen, die jedem „gesetzlichen Verbande" öffentlichen Rechts zukommt, der eigene „gesellschaftliche Zwecke" verfolgt[147].

Immer aber wird es dabei darauf ankommen, den „wesentlich kirchlichen Charakter" zu bewahren. Das gilt überhaupt für alle weltliche Macht und alle Politik der Kirche. Das bedeutet jedoch keineswegs eine Erstarrung dieser Macht in überlebten Formen; denn der Papst ist nicht an die Formen und Ideen des Mittelalters gebunden. Es gibt nicht eine „unversöhnliche Zwietracht" zwischen dem Papsttum und den wirklichen Bedürfnissen der modernen Staatsregierungen. „Alle Katholiken sind verpflichtet, sich dieser Meinung entgegenzustellen. Nur was von göttlicher Einsetzung ist, ist durch alle Zeiten unveränderlich."

---

[146] Briefe 1, S. 213. 9. Okt. 1861.

[147] Briefe 1, S. 222.

Die weltliche Herrschaft des Papstes aber ist „äußerst elastisch“ und ist bereits durch viele Formen „hindurchgegangen“. Unzweifelhaft wird sie darum auch jetzt die Form annehmen, die „dem Charakter des Zeitalters am besten angepaßt ist“. Es ist nichts Schimärisches in der „Vision einer neuen Ordnung der Dinge“[148].

Zwar hat es Perioden in der Geschichte gegeben, da die Kirche aufgefordert wurde, ihre weltlichen Verhältnisse umzuformen, „um in Harmonie mit dem veränderten Aussehen der Welt und dem Geist eines anderen Zeitalters zu sein“. Im Prinzip bejaht Acton diese Forderung als „natürlich“ und „notwendig“. Denn die Religion, als „die ewige und universale Wahrheit, tritt unvermeidlicherweise mit jeder partiellen Wahrheit in Verbindung“. Auch in der Gegenwart sei nun wieder die Forderung an sie gerichtet worden, sich der „vermehrten Aufgeklärtheit“ anzupassen durch Entfernung von allem, was in ihrem System den „vorherrschenden Meinungen des Augenblicks“ am wenigsten entspricht.

Aber der große Unterschied ist eben der, daß die mittelalterlichen Reformforderungen aus katholischen Ideen heraus geformt waren. Sie standen in Übereinstimmung mit der Entwicklung des Systems der Kirche selbst. Und die Kirche wurde dabei nur um so fähiger, „ihre eigenen Zwecke auf ihrem eigenen Wege zu verfolgen“. Die Reformideen wollten den wahren Einfluß des Heiligen Stuhles fördern und seine wahre Autorität vermehren.

Das Ideensystem aber, das man heute der Kirche aufdrängen will und wonach man sie beurteilt, ist nicht die Frucht katholischer Lehren; im Gegenteil, es widerstreitet in höchstem Maße der ganzen Entwicklung der Kirche. Ein dauernder und fortgesetzter Irrtum wird in der gesamten kirchlichen Laufbahn vorausgesetzt. „Nicht gegenwärtige Mängel werden verdammt, sondern das Wesen der Kirche.“ Der Kampf richtet sich hier nicht gegen die „menschlichen Unvollkommenheiten und zufälligen Mängel“ der römischen Regierung, sondern gegen ihren kirchlichen Charakter, gegen die „göttliche Institution“!

Rein weltliche Maßstäbe werden hier also von den Gegnern angelegt. Und es wäre verfehlt, die Diskussion auf dieser Grundlage aufzunehmen und etwa zu argumentieren, selbst an diesem Maßstab gemessen sei die kirchliche Regierung viel besser, als ihre Gegner behaupten. Das hieße „das Fundament der Sache unserer Feinde“ anerkennen, und die Rechtsprechung eines Tribunals, das nach einem Gesetzbuch urteilt, welches die Kirche verdammen muß. Acton will also nicht in das Denkschema der Gegner eintreten, weil er erkennt, daß dadurch die „wirkliche Streitfrage“ übersehen wird[149].

148 I, S. 366, 367. Gemeint ist hier zunächst nur die Reform des damaligen Kirchenstaates.
149 A. Vol. II, S. 143, 144, „The Roman Question“ 1860.

Alldem gegenüber also holt Acton zu jenem kühnen Gegenstoß aus, der das glänzende Elend des entarteten Liberalismus an seinem Nerv trifft und den fundamentalen Mangel an Freiheitlichkeit im modernen Staatsleben und Staatsdenken bloßlegt: den Mangel an wirklichen Garantien der Selbstverwaltung, an wirklichen Sicherungen der Freiheit engerer Gemeinschaften, an Schutz der Minderheiten gegen die Majorität.

Darum also muß umgekehrt die Kirche ihre früheren Schöpfungen aufs neue schaffen und wiederbeleben und neuen Geist den Überresten des mittelalterlichen Systems einflößen. Diese Überreste können „auf verschiedenen Stufen des Verfalls" in jedem Staat — „vielleicht mit Ausnahme von Frankreich" — gefunden werden, der aus der mittelalterlichen Kultur hervorgewachsen ist. Es sind die Institutionen, die den Charakter der Zeiten tragen, da noch nicht römisches Recht und heidnische Philosophie „die Idee des christlichen Staates" verdunkelt hatten.

Ist damit ein Trennungsstrich gegen Auffassungen gezogen, die man als die freiheitlichen Errungenschaften des 19. Jahrhunderts bezeichnet? Das hieße den Sinn des liberalen Ultramontanismus völlig verkennen und den Sinn dieser Bejahung mittelalterlicher Freiheitsrechte! Acton wünscht, wie andere katholische Liberale seiner Zeit, dem Klerus den Vorteil klarzumachen, den er von freiheitlichen Institutionen haben würde, die *die Rechte aller* beschützen. Auch er wünscht die Ausstreuung der „großen Ideen der Toleranz", denn er weiß, daß die Religion durch Polizei, Zensur und Intrigen nicht „auf nützliche Weise" beschützt werden kann. Er glaubt an die Versöhnung der Kirchen mit dem politischen und intellektuellen Fortschritt des 19. Jahrhunderts. Eine politische Knechtschaft unter der geistlichen Macht erscheint auch ihm als „Perversion" und als „das größte Verhängnis, dem moderne Nationen ausgesetzt werden können." Und so zitiert er die Bitte, die ein großer katholischer Liberaler des Kontinents an den Papst richtete um Aufhebung der Zensur und Einführung der Pressefreiheit in Rom, da es unmöglich sei, die Gedanken zu fesseln in einer Zeit, in der selbst die absolute Macht den Nationen Rechte und Sicherheiten garantieren muß; „welche Regierung ist fähiger, als Ihre eigene, Heiliger Vater, sich durch Publizität zu verteidigen"?[150].

2. *Die Kirche in einigender Zusammenwirkung mit den Nationen*

Schon die Befürwortung des Föderalismus und Selbstverwaltung als Grundelemente der Freiheitssicherung deutet hier auf die Harmonie volkhafter Eigenart und kirchlicher Politik. Die Kirche verteidigt nationale Freiheiten gegen Uniformierung und Zentralisation „mit einer Energie, die

[150] B. Vol. II, Jan. 1863, S. 268—70, J. J. Thonissen: „Vie du Comte Félix de Mérode".

durch eine vollkommene Gemeinsamkeit der Interessen eingegeben ist", denn beide werden durch den gleichen Feind bedroht: den zentralistischen, absoluten Staat, der keine inneren Unterschiede dulden will. Ein solcher Staat läßt dem besonderen Charakter verschiedener Nationalitäten keine Gerechtigkeit widerfahren; und er ist bereit, sich in die innere Führung der Religion einzumischen[151]. Auch hier ist also die ‚Bewegungsfreiheit der Kirche „ein Beweis für die freie Verfassung des Staates".

Geistige Autorität und politische Freiheit sind also die Bedingungen für die Existenz der Religion, der Kirche. Denn der Katholizismus verbreitet sich unter den Nationen nicht nur als eine „Lehre", sondern auch als eine „Institution". Die Kirche fördert deshalb die *politische Kultur;* d. h. also, sie befindet sich im Einverständnis mit der „Tendenz des politischen Fortschritts". Ihr „zivilisatorischer Einfluß" ist dabei „indirekt": sie wirkt durch die „Fülle ihrer Ideen" wie durch ihre Bedürfnisse und Wünsche. Aber sie *allein* kann die Menschen nicht zivilisieren oder ihre eigenen Eroberungen sichern. Sie kann Autorität und Freiheit nur durch die Mitwirkung gewisser Nationen erlangen und sie hängt insofern von deren Beistand ab[152].

Schon im Mittelalter hat sie Eroberungen und feudale Investitur als das „natürliche Mittel" betrachtet, um barbarische oder gesunkene Nationen auf ein höheres Niveau zu heben. So breitete sich das Christentum mit dem Beistand der weltlichen Macht aus. Aus der „kombinierten Aktion" der germanischen Rasse und der Kirche aber ging *ein neues System von Nationen* hervor, die durch die neuen, unter christlichem Einfluß mitentstandenen Rechtsverhältnisse „viele Dinge gemeinsam" hatten.

Und hier liegt nun der entscheidende Punkt für das fruchtbare und einigende Zusammenwirken der Kirche mit den Nationen. Die Kirche verläßt sich *nicht* auf die Siege „christlicher Waffen", die nur die Funktion haben, ihren Weg vorzubereiten, — denn die Kirche hat nicht die Macht, die Zivilisation zu fördern, wo ihr Weg nicht vorbereitet ist. Die indirekte, kulturellpolitische Wirkung der Kirche liegt nun aber gerade in den „Grundsätzen der Selbstverwaltung", die das Christentum seinem Wesen nach nahelegte. Die Kirche verläßt sich auf den Fortschritt *dieser* Institutionen und Ideen; denn sie harmonieren mit kirchlicher Freiheit!

Die Nationen ihrerseits wurden durch die neuen Grundsätze der Selbstverwaltung, die das Christentum „auferlegte", befähigt, unter der gleichen kirchlichen Autorität zusammenzuleben, ohne ihre Gewohnheiten, Gebräuche und Gesetze notwendigerweise zu verlieren. Und das entspricht durchaus den wahren Interessen wie den Grundprinzipien der Kirche.

Denn weit davon entfernt, Gleichheit zu suchen oder nur in *einer* Atmos-

151 I, S. 292, 291, „Nationality" 1862.

152 I, S. 246, 1861, „Mr. Goldwin Smith's Irish History".

phäre zu blühen, wird sie „bereichert und gestärkt" durch alle Mannigfaltigkeiten nationalen Charakters und Geistes. In der *Sendung der katholischen Kirche* hat „jede Nation ihre Funktion", die sich aus ihrer eigenen Natur ergibt. Jede gesunde und lebendige Nation bedeutet „eine dynamische, wie eine numerische Vervielfältigung an Hilfskräften" der Kirche, einen Zuwachs an neuen und besonderen Qualitäten. Ja, selbst die gestorbenen Nationen des christlichen Altertums leben weiter in der wohltätigen Wirkung, die sie innerhalb der Kirche ausgeübt haben und noch ausüben! Und die Kirche fühlt und anerkennt noch immer den Einfluß des afrikanischen und kappadokischen Geistes.

Darüber hinaus ist nun die Kirche in ihrer Katholizität erhaben über die Rassenunterschiede, wie über die Ansprüche politischer Macht. Zugleich „die festeste und beweglichste Institution der Welt" ist sie „allen Nationen Alles". Jede erzieht sie in ihrem eigenen Geist, „ohne ihrer Natur Gewalt anzutun", und gleicht sie sich an „ohne Vorurteil gegen die Originalität ihres eingeborenen Charakters".

So formt die Kirche die Nationen freilich um, aber nicht durch „Zurückführung auf einen einförmigen Typus", sondern dadurch, daß sie sie zu einer gemeinsamen Würde erhebt. Die „Natur" wurde in der Nation überwunden wie im Individuum.

„Die Institution, die Christus gegründet hat, um alle Nationen in einer Herde zu sammeln unter einem Hirten, ist bestrebt — bei Duldung und Achtung der natürlichen historischen Unterschiede der Nationen und Staaten —, den Antagonismus zu versöhnen und die Schranken zwischen ihnen einzuebnen". Früher waren die Nationen durch die weitesten Verschiedenheiten voneinander getrennt. In der Antike gingen Idolatrie und Nationalität Hand in Hand. Darum braucht die Heilige Schrift für beides den gleichen Ausdruck, und darum war es „die Mission der Kirche, nationale Unterschiede zu überwinden".

Nicht aber kann und will die Kirche einem Volk die Züge und Gewohnheiten eines anderen aufzwingen, so wenig wie *sie* sich dem Einfluß eines bestimmten Volkes unterwerfen will. „Sie ist unabhängig von den Umständen, durch welche die Völker sich voneinander unterscheiden."

Die christliche Religion, wie sie sich an alle Menschheit wendet, steht darum zu den Verschiedenheiten nationalen Charakters in einer Beziehung, für die es „kein Beispiel in den Religionen der Antike" gibt. „Wo immer sie konnte, entmutigte die Kirche die Isolierung der Nationen, indem sie sie an ihre Pflichten gegeneinander mahnte."

Die protestantische Ratlosigkeit

I. Die protestantische Staatserhöhung

1. Der lutherische Obrigkeitsstaat

Von dem Problem der Einheit der Christenheit aus erhält die spezifisch protestantische Haltung gegenüber dem Staat ein besonderes Gewicht, und dies ist der Einsatzpunkt für die Kritik Actons. Sie führt mit Notwendigkeit zu einer Auseinandersetzung mit dem Zentralpunkt der lutherischen Lehre und klingt aus in der offenen Frage nach den Voraussetzungen einer Wiedervereinigung der Kirche.

Zunächst bietet schon die Kirchengeschichte eine lange Kette von Beispielen dafür, daß alle Häresien „national" sind, d. h. durch „nationale und politische Eigentümlichkeiten" geformt werden und sich auch selber mit „bestimmten örtlichen Verhältnissen" identifizieren. Sie hängen in Entstehung und Erfolg von der „besonderen Sinnesweise des betreffenden Volkes" und auch von der „Regierungsweise des betreffenden Staates" ab[153].

Das gilt auch vom Protestantismus. In welchem Lande auch immer und in welcher Form auch immer der Protestantismus das Übergewicht bekommen hat: er hat immer den Grundsatz der „Absonderung und Begrenzung" durchgeführt; denn er machte sich der staatlichen Macht untertan und suchte zugleich die Kirche in das Gebiet der staatlichen Rechtsprechung einzuschließen. Insofern ist die protestantische Landeskirche nicht so sehr vom Nationalcharakter abhängig, wie von der politischen Autorität; sie hat sich also eher dem Staat „aufgepfropft" als dem Volk[154].

Vor allem das Luthertum wird nicht durch die geistliche, sondern durch die weltliche Macht gelenkt — in Übereinstimmung mit der „hohen Vorstellung", die Luther vom Staate hegte. Er hatte seine Kirchen nicht mit „Institutionen der Selbstverwaltung" ausgestattet. An „religiösen Ideen" war er unerschöpflich, aber ihm fehlte die „konstruktive Gabe". So trug die Verfassung der lutherischen Kirche (noch mehr wie die Belebung des römischen Rechts und der moderne Souveränitätsgedanke im Staatsrecht) dazu bei, die absolute Souveränität des Staates aufzurichten. Denn das lutherische Kirchenregiment wurde durch die staatliche Obrigkeit ausgeübt. Keine religiöse Autorität existierte, außer durch die Staatsgewalt. Die gleiche Gewalt,

[153] S. 317, 1861.
[154] III, S. 104, 1895.

die die religiöse Rechtgläubigkeit verkündete, hielt das Schwert, um sie durchzusetzen. Und das Luthertum verpflichtete den Staat, die religiösen Gebote mit der gleichen Strenge zu schützen wie die Gesetze des Staates. Die Kirche wurde in den Staat eingeschmolzen, aber auch umgekehrt wurden die Gesetze des Staates mit den Geboten der Religion identifiziert[155].

Luther beanspruchte, der erste Theologe zu sein, welcher der Obrigkeit gerecht geworden war. „Er nahm Zuflucht in den Armen der staatlichen Gewalt, erkaufte die Sicherheit seiner Kirche durch das Opfer ihrer Freiheit und übertrug dem Staat das Recht der Kontrolle. So prägte er seiner Partei jenen Charakter politischer Abhängigkeit auf und jene Gewohnheit passiven Gehorsams, den sie seitdem immer bewahrt hat; und er gab ihr so eine Dauerhaftigkeit, die sie anders niemals hätte gewinnen können[156]."

In solchem Zusammenhang erhalten die folgenden lutherischen Gedanken ihr besonderes Relief:

Ein Christ muß Gewalt und Unrecht leiden besonders von seinen Oberen. Nach der Schrift ist es keinesfalls gehörig, sich gegen seine Oberen zu stellen, ob sie nach Gottes Gebot recht oder unrecht handeln — ja auch wenn sie alle Gebote Gottes übertreten und selbst ihren Eid und ihre Pflicht nicht befolgen[157].

Es sei ungereimt, meinte Luther, sich vorzustellen, daß Könige, selbst bei den besten Absichten, es vermeiden könnten, gelegentlich Ungerechtigkeiten zu begehen. Deswegen tue ihnen besonders not — nicht etwa, daß ihnen Schranken gegen den Mißbrauch ihrer Gewalt gesetzt werden, sondern — Sündenvergebung![158].

So wurde Luther der „Erfinder" der Theorie des passiven Gehorsams und eines spezifischen Gottesgnadentums, wonach keinerlei Beweggründe oder Herausforderungen eine Auflehnung rechtfertigen können. Die obrigkeitliche Partei, gegen die die Revolte gerichtet ist, muß — was immer ihre Schuld sein mag — dennoch der revolutionierenden Partei vorgezogen werden, wie gerecht auch immer ihre Sache sein mag[159].

Acton spricht hier von Luthers „hilfloser Abhängigkeit" vom Buchstaben der Schrift. Aber den tieferen Quellpunkt findet er in Luthers Rechtfertigungslehre. Sie schloß ihn von einer „Wertschätzung der politischen Freiheit" aus. „Er hatte keinen Begriff von politischem Recht". Denn die christliche Freiheit bestand ihm in dem Glauben allein. Auch in dem Glauben, daß wir keiner guten Werke bedürfen, um Frömmigkeit und Seligkeit zu erlangen. Dann bestand auch, will Acton sagen, keinerlei Notwendigkeit für

---

155 I, S. 167, „The Protestant Theory of Persecution" 1862.

156 I, S. 156, 1862. II, S. 104, 1895.

157 I, S. 161, De Wette III, S. 560.

158 I, S. 162.

159 I, S. 161, 1862.

politische Institutionen, durch welche die christliche Wirkungsmöglichkeit des Menschen gesichert wird.

Acton sieht hierin deutlich einen Ansatzpunkt für die Härte der Staatsautorität. Er erinnert an Luthers Ermahnung an die Obrigkeiten, Fürsten und Herren, nicht barmherzig, nicht gnädig, nicht nachsichtig und friedlich zu sein gegen „jede Art von Übeltätern"[160]. Und er zeigt, wie protestantische Historiker seiner eigenen Zeit aus dieser religiösen Staatsauffassung folgern: „Der Leib muß mit allen Mitteln unter Disziplin gebeugt werden, damit er gehorcht und den inneren Menschen nicht belastet. Äußere Knechtschaft hilft darum beim Fortschritt zur inneren Freiheit[161]."

Freilich hat diese Staatsauffassung sich nur in Deutschland durchgesetzt. „Sie war ungeeignet, ihren Weg in die Welt durch freiwillige Anstrengungen zu machen." Überdies hat — bemerkt Acton — die kraftvolle Persönlichkeit Luthers so viel von dem Charakter seines Volkes an sich, daß die Deutschen „selbst durch seine Fehler angezogen werden — was wo anders wohl schwerlich vorkommen dürfte"[162].

Der Einfluß des protestantischen Geistes auf die Entwicklung des deutschen Staatsgedankens wird am deutlichsten in der schließlichen Rückwirkung dieses Staatsgedankens auch auf die religiöse Haltung. Acton spricht von einer Revolution in der gegenseitigen Stellung von religiösen und politischen Ideen; „politische Leidenschaft nimmt jetzt den Platz ein, der durch den Verfall der religiösen Inbrunst vakant geworden ist und beherrscht in fast gleichem Ausmaß den Enthusiasmus der Menschen". Im modernen Regierungssystem hat darum der Staat gegenüber der Kirche die Suprematie gewonnen[163]. Acton nennt dies „die Usurpation des protestantischen Staates gegenüber den Funktionen der Kirche".

Diese Gewichtsverschiebung ist nun freilich, wie Acton in späterem Zusammenhang feststellt, auch in nicht-lutherischen und in katholischen Ländern geschehen. Aber im Falle des Protestantismus sei die Art, wie Religion die Staatspolitik beeinflußt, „leichter wahrzunehmen" als in dem der katholischen Kirche — deren politische Haltung ihrerseits ja, wie Acton angedeutet hat, eine sehr andersartige gewesen ist[164].

Im deutschen Protestantismus besteht eine deutliche Entwicklungslinie, die Acton noch bis an die Schwelle des 20. Jahrhunderts verfolgt. Er steht am Anfangspunkt der entscheidenden Phase und erlebt sie in wachem Bewußtsein mit. Darum trifft uns sein Wort mit unmittelbarer Wucht: „Die

---

[160] Tischgespräche IV, S. 159, 160.
[161] Benseno, Geschichte des Bauernkrieges, S. 269.
[162] III, S. 104, 1895.
[163] I, S. 188, 1858.
[164] I, S. 150, 1862.

politische Leidenschaft ist zur Macht aufgestiegen auf Kosten der Religion und auf Grund ihres Niedergangs, und betrachtet die entthronte Autorität natürlicherweise mit der Eifersucht eines Usurpators[165]."

2. *Von der reinen Versittlichung der Kirche zur absoluten Verweltlichung des Staates*

In Deutschland erwarteten damals die tiefsten evangelischen Theologen, daß die Kirche sich mit dem Staat verschmelzen würde. Döllinger entnahm daraus, daß „die historische und organische Einheit der Kirche" nur von der katholischen Wissenschaft erkannt werden würde, während gerade der echteste Protestant sie am wenigsten verstehen werde. Die gesamte Schule Schleiermachers, einschließlich des sonst von Acton hochgeschätzten Rothe, bekräftigte, wie Acton betont, diese Verschmelzungslehre[166].

Die Bedeutung des lauteren und liebenswürdigen *Rothe* (gest. 1867) ist in diesem Zusammenhang darum von besonderem Interesse, weil der feinsinnige und furchtlose Heidelberger Theologe auf Acton durch seine religiösethischen Ideen stark eingewirkt hat. Acton hat ihn auch persönlich in Heidelberg aufgesucht — eine ihm immer kostbare Erinnerung. Als er später einmal von einem anglikanischen Freund gefragt wurde: „Wenn Sie mich zum katholischen Glauben bekehren wollten, was würden Sie tun?" — da erwiderte Acton: „Ich würde Ihnen einige Bücher geben, und Sie sich dann selbst überlassen." „Und was würde das Erste sein?" Die Antwort war: „Rothes Ethik[167]."

In Rothe vollzog sich eine enge Verknüpfung der innerlichsten Christusmystik mit weltfreudigster Humanität[168]. So hat er mit radikalster Weitherzigkeit jeden geistigen Fortschritt freudig anerkannt und jeden doch zugleich an Christus geknüpft. „Trage in dir die lebendige Gewißheit von der Realität der geschichtlichen Tatsache Christus, und lebe dann im Lichte dieser Gewißheit einfach Dein menschliches Leben." Die Berührungspunkte mit Acton treten am deutlichsten hervor in dem festen Glauben, daß keine Lehrfreiheit der Welt der Macht Christi hinderlich sein könne, sondern jede schließlich nur zur Anerkennung seiner Herrlichkeit führe. Daß die Wahr-

---

[165] I, S. 188, 1858.

[166] I, S. 389, 1890, „Döllingers Historical Work"; als spätere Gegenbeispiele nennt Acton Kliefoth, Ritschl, Gaß, „vielleicht auch Dorner und Uhlhorn". Auch Karl Sell wäre an dieser Stelle besonders zu nennen, weil er sich gerade mit Rothe auseinandergesetzt hat und ihm in der Verschmelzungslehre nicht folgt.

[167] English Historical Review, April 1903 R. L. Poole: „The Late Lord Acton", S. 515, 504.

[168] Hierzu und zum Folgenden meist wörtlich: Ernst Troeltsch „Richard Rothe", Gedächtnisrede, Heidelberg 1899.

heit nur gedeihen könne in der Luft unbedingter Freiheit und daß „christliche Wahrheit“ im Grunde nichts sei als „Erkenntnis im Lichte der Tatsache *Christus*, einem Lichte, das fort und fort im Wachsen begriffen ist“. Ein letzter Zusammenklang wird spürbar in dem Tagebuchwort Rothes: „Wie so ganz anders steht doch die anbetende Bewunderung vor dem Rätsel der Welt, als die auf ihre Ironie eingebildete mißtrauische Skepsis!“

Aber bedeutsamer für unseren Zusammenhang ist der Punkt, wo sich der Weg Rothes und Actons gabelt und die entscheidende Abweichung beginnt. Denn dieser Divergenzpunkt liegt eben dort, wo sich das Problem von Kirche und Staat auftut.

Wohl erkannte Rothe, daß der Katholizismus das völlig folgerichtige und kontinuierlich aus dem ältesten Christentum stammende Gebilde ist; und anerkannte, daß das Ideal kirchlicher Form und Festigkeit in unübertrefflicher Weise ein für allemal vom römischen Katholizismus verwirklicht wird[169]. So daß die Reformation in erster Linie die Abschwächung und die Zersetzung dieses Kirchenbegriffs ist. Beides ist eine „von aller weiteren Forschung bestätigte Erkenntnis“.

Aber schon darin, daß Rothe meint, im Katholizismus sei der von der christlichen Bewegung der antiken Welt gegebene Anstoß auf anderthalb Jahrtausende *zur Ruhe gekommen,* und erst die Reformation bedeutete die „Wiederentbindung“ der lebendigen religiösen Kräfte, liegt ein erster Keim der Verschiedenheit. Denn vor Acton steht das Bild der aus unerschöpflichen Quellen gespeisten Entfaltung der Christusreligion *in* der *sich wandelnden* Kirche. *Rothe* sieht — nicht ganz ohne inneren Widerspruch — in der Entstehung der Kirche „einen großen, aus praktischen Gründen hervorgehenden Bruch mit dem Urchristentum“ und den Beginn eines „starren ausschließenden und für immer fertigen Kirchentums“. Für *Acton* dagegen bedeutet der Aufbau des Katholizismus so viel wie Entfaltung der katholischen Religiosität. Rothe gibt sich der Vorstellung hin, die *Kirche* habe ja selber durch ihre erzieherische Wirkung eine so neue geistige Atmosphäre geschaffen, daß sie selber der *Religion* nur immer hinderlicher und also „überflüssig“ werde.

Die *Führung* in der modernen Kultur ist nach Rothe an den Staat übergegangen; auf die Kirchen soll der Geist moderner Freiheit belebend zurückwirken; bis dereinst, bei erreichter Vergeistigung aller Menschen, *der Staat — als religiös beseelte Organisation der sittlichen Vernunft* — allein vorhanden sein wird! Die Kirche hat nur noch vorübergehende Bedeutung.

Man[170] hat treffend bemerkt, Rothe habe in der Kirche nur eine „Entwicklungskrankheit des Christentums“ gesehen. Die Voraussetzung dieses

---

[169] Troeltsch, a. a. O., S. 35.

[170] Karl Sell, „Richard Rothe als Kirchenhistoriker“. Theologische Arbeiten an dem Rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein. Neue Folge. 3. Heft 1899, S. 1, 33.

Kirchenbegriffs war im Grunde doch der omnipotente Staat, *in* dem und nicht *neben* dem die Kirche ihren Platz zu suchen hatte.

Die Auflösung der Kirche in den Staat sollte freilich darin bestehen, daß der christliche Geist immer völliger von dem *Staatsleben* Besitz ergreift, so daß eben eine selbständige Vertretung des christlichen Geistes in einer eigenen Organisation unnütz wird. Im Laufe der christlichen Weltgeschichte bildet sich so ein System christlicher Staaten aus, in dem sich allmählich das Reich Gottes verwirklicht, und damit der Plan des Erlösers sich erfüllt.

Später hat Rothe freilich selbst eine *freie nationale Volkskirche* gefordert; „das Christentum kann nicht auf den Anspruch verzichten, die Geschichte zu beherrschen, es muß die Macht sein und immer unbedingter werden wollen über die öffentlichen, überhaupt über die objektiven Zustände der Völker und mehr und mehr der gesamten Menschheit; es liegt in seinem Wesen, daß es sich nicht damit begnügen kann, ein bloß individuelles, ein bloßes Privatchristentum zu sein . . ., es muß verkümmern, wofern es nicht zugleich ein Volkschristentum und je länger desto mehr ein Menschheitschristentum ist“[171].

Aber eine solche Wirkung konnte eben von einer an den Staat schlechthin gebundenen Kirche nicht ausgehen. Schon um die Jahrhundertwende wurde es von einem theologischen protestantischen Kritiker Rothes ausgesprochen, es sähe so aus, „als sollte die Welt immer mehr in Gegensätze auseinandergehen, wobei alle Extreme profitieren“. Kirche und Staat haben „je länger je weniger“ die Tendenz, sich zu verschmelzen. Und die Überwindung der Einseitigkeit des Staates müssen wir „nach allen Analogien“ nicht von einer immanenten Entwicklung des Staates selbst erwarten, sondern von der „Gegenwirkung einer höheren Idee“[172].

II. Sola Fide

1. Durch Isolierung des Glaubens zur Krise der Religion

a) Nichtanrechnung der Sünde und christliche Ethik

Wenn Acton feststellt, daß der „dämonische“ Charakter des Reformators die deutschen Protestanten schon von den Protestanten vieler anderer Länder trennt, so will er mit dieser Tatsache allein noch nichts gegen die Wahrheit

[171] a. a. O., S. 31.

[172] a. a. O., S. 27. 19. 18. Karl Sell verweist hier auf Ranke, dessen Geschichtsschreibung uns gelehrt hat, „in welch ewigem Kampf mit Notwendigkeit Kirche und Staat — die so, wie wir sie jetzt haben, beide ein Produkt der christlichen Geschichte sind — miteinander liegen, und daß gerade auf diesem Kampf die Kraft und Tiefe der christlichen Kultur beruht“.

der Lehre Luthers aussagen, so wenig wie er dieser gewaltigen Gestalt ihre menschliche Größe bestreitet. „Sein war der Meistergeist — in welchem seine Zeitgenossen die Verkörperung des nationalen Genius erblickten. In den starken Konturen seines Charakters erkannten sie, in heroischen Ausmaßen, den Widerschein ihres eigenen; und so hat sein Name weitergelebt nicht nur als der eines großen Mannes, des gewaltigsten seiner Zeit, sondern als der Typus einer ganzen Geschichtsperiode des deutschen Volkes, der Zentralpunkt einer neuen Ideenwelt, die Personifikation jener religiösen und ethischen Meinungen, denen die Nation folgte, und derem Einfluß selbst ihre Gegner nicht entrinnen konnten. Seine Schriften haben lange aufgehört populär zu sein, und werden nur als Geschichtsdenkmäler gelesen; aber das Andenken seiner Persönlichkeit ist noch nicht verblaßt. Sein Name ist noch immer eine Macht in seinem Lande, und von seiner Magie entnimmt die protestantische Lehre einen Teil ihres Lebens[173]."

Ähnlich will Acton auch die Größe der Reformation als die einer tiefen und echten Geistesbewegung gewürdigt wissen. Er zitiert das großherzige Wort von Görres — dem Vorgänger Döllingers in der Führung des katholischen Kreises in München —, daß die Reformation eine große und edle Bewegung im deutschen Volk gewesen sei, die man als Deutscher nicht verdammen könne, da sie dem innersten Geist der deutschen Rasse entsprang. „Es war der Geist eines hohen moralischen Abscheus vor jeder Beleidigung dessen, was heilig ist; der Geist jener Empörung, die durch jeden Mißbrauch erregt wird; jener unzerstörbaren Freiheitsliebe, die sicher ist, stets jedes Joch abzuschütteln, das treulose Gewalt auflegen wollte. Mit einem Wort: das Ganze war von jenen heilsamen Qualitäten, die Gott dieser Nation verliehen hat, um, wenn es not tut, die Korruption abzuwehren, zu der der warme Süden so leicht hinneigt[174]."

Von Möhler, dem klarsten Geist des katholischen Idealismus, führt Acton die folgenden denkwürdigen Urteile an: „Der Protestantismus erhob sich zur Opposition gegen vieles, was unleugbar böse und schlecht in der Kirche war, und darin liegt sein Verdienst — ein Verdienst, das freilich nicht ihm allein eigentümlich war, da diese Übel unausgesetzt angegriffen wurden... das lutherische System wird entschuldbarer erscheinen, indem man zeigen wird, daß es wirklich aus einem wahren christlichen Eifer hervorging, der in der Tat wie in den meisten anderen Fällen unverständig gelenkt wurde[175]." Möhler schilderte das Scheitern der späten scholastischen Theologie, die Unfähigkeit der römischen Zensur, die Irreligiosität Leos X. und die Stärke der Sache Luthers gegenüber dem Papsttum. Die damals bestehende Form der Kirche „war wirklich im höchsten Grade tadelhaft und bedurfte der

[173] I, S. 343/44, „Döllinger on the Temporal Power" 1861, S. 301—374.
[174] „Der Katholik" XV, S. 279; B. Vol. III. S. 197, „Ultramontanism".
[175] „Symbolik", S. 11, 113.

Reinigung. Die Päpste waren Despoten, willkürliche Herrscher geworden. Gebräuche hatten sich angehäuft, die im höchsten Grade dem Glauben und der christlichen Frömmigkeit entgegen waren. In vielen Punkten hat Luther immer recht, wenn er von Mißbräuchen der römischen Gewalt spricht, daß dort alles feil sei. — Tetzel verfuhr ohnedies auf die empörendste Weise und trieb mit einer religiösen Roheit und einem Stumpfsinn ohnegleichen das Bedenkliche der Sache auf die äußerste Spitze[176]."

Auch auf Döllingers Urteil weist Acton hin, daß zu Beginn des 16. Jahrhunderts ein tiefer Abscheu über das Papsttum jener Tage und eine nicht unverdiente Empörung über die Mißbräuche in der Kirche und die moralische Depravation eines zu wohlhabenden und zu zahlreichen Klerus sich weit über Deutschland verbreitet habe[177]. Für Döllinger ist Luther „der gewaltigste Volksmann, der populärste Charakter, den Deutschland je besessen". „Wenn man den mit Recht einen großen Mann nennt, der, mit gewaltigen Kräften und Gaben ausgerüstet, Großes vollbringt, der als kühner Gesetzgeber im Reiche der Geister Millionen sich und seinem System dienstbar macht, dann muß der Sohn des Bauern von Möhra den großen, ja den größten Männern beigezählt werden." „In dem Geiste eines deutschen Mannes, dem größten unter den Deutschen seines Zeitalters, ist die protestantische Doktrin entsprungen. Vor der Überlegenheit und schöpferischen Energie dieses Geistes bog damals der aufstrebende, tatkräftige Teil der Nation demutsvoll und gläubig die Knie[178]." —

Und doch ist es auch wieder Döllinger, von dem Acton seine ethischen Bedenken übernimmt. Döllinger dachte dabei selbstverständlich nicht an Luthers Haltung zu fürstlichen Eheangelegenheiten, auch nicht an seine Aufforderung, die revoltierenden Bauern auszurotten, nicht an die Wandlung Luthers „von einem Bekenner der Toleranz zu einem Lehrer der Intoleranz". Döllinger wollte nicht, schreibt Acton nach dessen Tode, „daß der gewaltigste Führer der Religion, den das Christentum in achtzehn Jahrhunderten hervorgebracht hat, wegen zwei Seiten aus hundert Bänden verdammt würde". — Der Grund zu ethischen Bedenken lag tiefer.

Wenn diese liberalen Katholiken Luther in seiner Ganzheit beurteilten, so war es *ein* Kernpunkt in der Zentrallehre Luthers, der von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, der sie zurückstieß.

Es fehlte in der Tat[179] dieser Lehre anerkanntermaßen eine theologisch einwandfreie Formulierung. Luther hatte sie in Abwehr der irreligiösen

---

[176] I, S. 378, 379. „Döllingers Historical Work" 1890. Acton gibt diese Stelle bei Möhler nicht an.

[177] „Kirche und Kirchen", S. 10, 1861.

[178] Vigener, „Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus", S. 138, 144, 145.

[179] Ich folge hier moderner protestantischer Darstellung von Scheel und Eck in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart", Bd. IV, Tübingen 1913. Vgl. auch den Band

Haltung des Nominalismus formuliert. Und insofern bewahrheitet sich hier wirklich die Feststellung Actons, daß gerade der Verfall der spätmittelalterlichen Theologie eine verhängnisvolle Bedeutung gehabt hat. Aber gerade diese letzte Phase des Nominalismus hat auch dann der spätere *Reformkatholizismus* wieder abgestoßen; er konnte zurückgreifen auf die hochmittelalterliche und vornominalistische Rechtfertigungslehre, die bereits eine gegen den Willen ganz isolierte Gnadensphäre geschaffen hatte; und er konnte zurückgreifen vor allem auf Augustin, auf den sich Luther mit Unrecht berufen hat, wie die heutige protestantische Theologie auch zugibt, ja wie schon Melanchthon eingestanden hat.

Luther beschrieb die Rechtfertigung als die Nichtanrechnung der im Menschen bleibenden Sünde und als äußere *Anrechnung* der Gerechtigkeit Christi. Durch diese *„Imputationslehre"* wurde die Rechtfertigung als „richterliches Urteil Gottes im Himmel" festgelegt. Die Rechtfertigung vollzieht sich in dem allmächtig-wirksamen Gottesurteil der Sündenvergebung. Um der Gnade aber ihre letzten Hoheitsrechte uneingeschränkt zu erhalten, verbot es sich durchaus, sie irgendwie als Gott abgerungen anzusehen. Die Versöhnung darf niemals in der Vorstellung einer Einwirkung auf Gott, einer Umstimmung seines Willens, gesucht werden. Alles Tun, was als Beeinflussung der göttlichen Vergebungsbereitschaft erscheinen könnte, wurde — als gutes Tun — zwecklos. Das Schuldbewußtsein rückt im Menschen in den Mittelpunkt. Da die Gnade nur aus der verzeihenden Gesinnung Gottes hervorgeht, so haben gute Werke jede Stellung im Rechtfertigungsvorgang verloren.

Hier liegt die Quelle für die Leugnung der Willensfreiheit und die radikale Erbsündenlehre. Vernichtet ist damit auch alle Differenzierung der Sünden. Ein dauernd sich erneuernder Gewissensschrecken vor der Absolutheit des göttlichen Willens wurde gefordert. Aus diesem Bewußtsein der Unwürdigkeit steigt darum als letzte Lösung das Gottvertrauen empor auf die Nichtanrechnung der Sünden. Verkoppelt damit ist also notwendigerweise die *Satisfaktionslehre*. Nur Christi Genugtuung hat Gottes Zorn besänftigt.

Luther ist dadurch selber seinem Grundmotiv nicht treu geblieben. Durch den Satz von der Nichtanrechnung der Sünde wurde die Grundidee des „nur durch den Glauben" verschleiert. Denn die entscheidende Heilstat war ja — die Genugtuung Christi. Gott war also schon gnädig! Die unermeßliche Verschärfung des Schuldbewußtseins verlor so wieder den heilsamen Stachel.

Die ethische Verwirrung, die aus dieser kontrastreichen Lehre folgen konnte, ist nicht ausgeblieben. Der Rechtfertigungsglaube konnte nicht zu-

---

„Luther" in „Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte" von Karl Holl, dem größten und packendsten Lutherapologeten, der die fragwürdigen Entgleisungen der Lutherischen Lehre fast ganz dem etwas blutleeren Humanismus Melanchthons zur Last legt.

fällig in die trübe Beleuchtung eines schwächlichen Sündentrostes treten, der sich nicht verpflichtet fühlte, die „eingeborenen Eigenkräfte des Willens" ganz auszuschöpfen.

Und hier liegt die Stelle, wo die Kritik Actons und Döllingers an der theologischen Ethik Luthers einsetzt. Noch 1888 schreibt Döllinger an Acton, er habe die schwere Anklage gegen Luther zu erheben, „daß er durch seine falsche Imputationslehre das sittlich-religiöse Bewußtsein der Menschen auf zwei Jahrhunderte hinaus verwirrt und korrumpiert hat"[180].

Wie Möhler sieht darum auch Döllinger in der protestantischen Glaubenslehre praktisch ein Zugeständnis an die menschliche Schwäche. „Die protestantische Imputationslehre also mit ihren Prämissen und Konsequenzen, ihrer Aufhebung aller kirchlicher Übungen war der mächtige Magnet, der die Massen — hoch und nieder — in die Gemeinschaft der neuen Kirche hinüberzog[181]." Acton selber bemerkt: „Wer jemals irgendwelche von Luthers Schriften gelesen hat, weiß, daß keine Vorstellung häufiger darin vorkommt als die von der tröstlichen Natur der neuen Rechtfertigungslehre[182]."

Die unmittelbare praktische Wirkung ist in der Tat wohl in weitem Umfange die gewesen, die schon Döllinger in umfassenden Arbeiten beschrieben hat, und die auch von desinteressierter modernster Forschung zugegeben wird, nämlich: „eine unbeschreibliche Konfusion"[183]. Die Imputationslehre ist „unvereinbar mit irgendeinem System moralischer Theologie. Wo diese Lehre überwogen hat, gab es kein ethisches System, und wo Ethik gepflegt wurde, wurde die Lehre aufgegeben[184]."

Acton hat noch ein Menschenalter später in seiner Vorlesung in Cambridge diesen vielleicht folgenreichsten geistesgeschichtlichen Vorgang der Neuzeit etwa folgendermaßen beschrieben:

Luther[185] hatte seine grundlegende Lehre früh von einem Freund empfangen. Da alle Anstrengungen und Hilfsmittel klösterlicher Selbstprüfung ihn nur zur Verzweiflung getrieben hatten, sagte ihm einer der Brüder, daß seine Werke ihm keine Erleichterung von dem Gefühl unvergebener Sünden bringen könnten, sondern nur der Glaube an die Verdienste Christi. Er fand einen solchen Trost in dieser Vorstellung, aus der die Lehre von der Imputation entstand, und er ergriff sie mit solcher Energie, daß sie die Welt umgestaltet hat. Prädestination schien logisch daraus zu folgen und die Verwerfung der Willensfreiheit, und — da das Amt des ordinierten Priesters

---

180 I, S. 307.

181 Vigener, a. a. O., S. 127.

182 B. Okt. 1863, S. 718—20 „Etudes critiques sur la littérature contemporaine", par Edmond Scherer.

183 Gooch, „History and Historians in the Nineteenth Century", S. 564.

184 I, S. 336, „Döllinger on the Temporal Power" 1861.

185 III, S. 98, 1895.

überflüssig wurde — das allgemeine Priestertum mit der Verneinung des Priesterstandes. —

Acton bewertet also die psychologisch grundlegenden Erlebnisse höher als die späteren Schriftentdeckungen; eine Methode des Verstehens, die von der neueren Psychologie bestätigt wird. Erst durch den Kampf mit den kirchlichen Autoritäten, deren Mißgriffe in der Behandlung Luthers Acton stark unterstreicht, wird Luther dann genötigt, seine theologische Verteidigungsstellung auf die Bibel und die Bibel allein zu gründen. Auch darin sieht Acton ein entscheidendes Moment seines breit um sich greifenden Erfolges. „Als Luther gegen den Ablaßhandel Protest erhob, sagte er nicht mehr als viele andere und weniger als manche[186]." „Nicht damit hatte er die Nation entflammt. Aber sein Appell an die Schrift war bestimmt und klar[187], und er besaß nun ein Prinzip, auf dem er seine Theologie, seine Ethik, seine Politik, seine Theorie von Kirche und Staat aufbauen konnte[188]."

Gerade der moderne Fortschritt der biblischen Studien ist aber, wie Acton erklärt, zu groß, um eine Rückkehr zu der lutherischen Rechtfertigungslehre zuzulassen. Sie ist durch das fortschreitende religiöse Wissen „gesprengt". Und doch geschah es um dieser „fundamentalen und wesentlichen Lehre" willen, daß der Jakobusbrief „ein Brief aus Stroh" genannt wurde[189]. „Um dieser Lehre willen änderte Luther bewußt den Sinn von verschiedenen Stellen in der Bibel, besonders in den Schriften des Paulus. Um diese Lehre zu retten, die dem ganzen christlichen Altertum unbekannt war, wurde der Bruch mit der ganzen kirchlichen Tradition vorgenommen, und die Autorität des dogmatischen Zeugnisses der Kirche in jenem Zeitalter verworfen." Während aber den Reformern selber der Widerspruch zwischen der lutherischen Lehre und der der ersten Jahrhunderte „kein Geheimnis" war, wurde er vor den Laien „verhüllt".

„Die ganze moderne wissenschaftliche Theologie der Protestanten", so konnte Acton am Ende des 19. Jahrhunderts feststellen, „verwirft sowohl diese Lehre wie die lutherische Exegese der fraglichen Stellen. Und dabei ist es doch der höchste evangelische Grundsatz, daß die Schrift vollkommen klar und in allen fundamentalen Punkten ausreichend ist. Der Punkt aber, in welchem diese Divergenz besteht, ist eine Lehre, die für die Existenz der Kirche entscheidend und in ihrem praktischen Einfluß auf das Leben äußerst wichtig ist."

„Somit ruht also das ganze Gebäude der protestantischen Kirche und Theologie auf zwei Prinzipien: einem materialen und einem formalen, —

---

186 III, S. 92.

187 III, S. 97.

188 III, S. 98, 1895.

189 Der Jakobusbrief vertritt bekanntlich die unbedingte Notwendigkeit guter Werke, vgl. besonders Vers 15—20.

der Imputationslehre und dem Ausreichen der Bibel." Das eine muß durch die Exegese aufgegeben werden; für die (alleinige) Inspiration der Schrift aber „kann auch nicht der Schatten eines schriftgemäßen Arguments angeführt werden. Die Bedeutung dieser großen Tatsache beginnt sich Bahn zu brechen."

b) Unglaube ohne Rechtfertigung

Zwei Jahrhunderte hindurch[190] bestand in Deutschland das theologische lutherische System. Aber „schrittweise" brachten die Kontroversen die „inneren Widersprüche" zutage. Die Gefahr biblischer Studien wurde so wohl verstanden, daß sie während des 17. Jahrhunderts fast allgemein von den Universitäten ausgeschlossen wurden. In der Mitte des 18. Jahrhunderts aber wurden sie neu belebt und — „die Auflösung der lutherischen Lehre begann"; ihre Vitalität erlosch, die „intellektuellen Widersprüche" und die „gesellschaftlichen Konsequenzen" des Systems waren dem deutschen Geist unerträglich geworden.

Der Aufstieg historischen Wissens beschleunigte den Prozeß. Die lutherische Theologie lehrte, daß nach dem apostolischen Zeitalter Gott sich von der Kirche zurückzog und „dem Teufel das Amt überließ, das, nach dem Evangelium, doch für den Heiligen Geist vorbehalten war". Dies diabolische Millenium dauerte bis zur Erscheinung von Luther. Dadurch war die Vorstellung eingeführt worden, daß das Christentum ein Mißerfolg war und der Menschheit weit mehr Leiden als Segen gebracht hatte. Die Folgen der Reformation waren aber nicht geeignet, gebildeten Menschen den Glauben einzuflößen, daß die Dinge sich zum Besseren gewandt hätten oder daß die Reformer das Werk vollbracht hätten, in dem die Apostel erfolglos waren. „Mit dem Glauben an die göttliche Lenkung der Kirche wich auch der Glaube an die göttliche Stiftung. Die Wurzel wurde nach dem Stamm beurteilt, und der Anfang nach der Fortsetzung."

Auch alle großen protestantischen Ethiker standen nun in Opposition gegen die lutherische Rechtfertigungslehre, nachdem ein Jahrhundert hindurch keine Moraltheologie in Deutschland geschrieben worden war. Die Angst vor Kollisionen mit dem Dogma hatte die Ethik in der Wissenschaft und auf den Universitäten so lange zum Schweigen gebracht.

Daß aber die Lehre von der „Rechtfertigung durch den Glauben allein" die „prinzipielle Substanz" der symbolischen Schriften des Luthertums, die „Essenz der Reformation" und der „Zentralpunkt des Antagonismus" gegen die katholische Kirche ist: darin sind sich alle einig. Und dabei wurde

[190] Zum Folgenden I, S. 301—374, „Döllinger on the Temporal Power" 1861.

dieser Artikel, „mit dem eine Kirche steht und fällt, kraft dessen die Protestanten sich evangelisch nennen“, von kaum einem ihrer hervorragenden Theologen mehr akzeptiert[191]! (So mußte es Acton damals, im Zeitalter der aufsteigenden liberalen Theologie und im Rückblick auf die Aufklärung, in der Tat scheinen.)

Indem die Forschung fortging, nun nicht mehr gefesselt durch die Autoritäten des 16. Jahrhunderts, wurde „ein Stein des Tempels nach dem anderen von seinen eigenen Priestern abgetragen“. Der Rationalismus, „in der Form des Naturalismus oder der fortgeschrittenen Form des modernen Kritizismus“, gelangte zur Durchführung — „mit Hilfe der deutschen Ungläubigkeit“. Die Ungläubigkeit, die gleichzeitig in Frankreich blühte, „steckte die Geistlichkeit dort im großen und ganzen nicht an“. In Deutschland aber waren es eben die Geistlichen selbst, die „die Religion zerstörten“, es waren oft die Pastoren, die ihre Gemeinden dazu antrieben, den christlichen Glauben aufzugeben.

So hat also der Fortschritt des Denkens und Forschens das protestantische System und den Glauben untergraben. „Die Theologieprofessoren sind von einer unhaltbaren Position zur anderen getrieben worden.“ Ebenso verhängnisvoll aber für die dogmatische Integrität und die intellektuelle Entwicklung des Protestantismus überhaupt ist das Aufkommen des Sektengeistes geworden. In der außerdeutschen Welt ist überall ein „Antagonismus zwischen intellektuellem Fortschritt und der Treue zu den fundamentalen Lehren des Protestantismus“ hervorgetreten. Die Religion ist „starr und stockend“ geworden. Denn auch an dem ursprünglichen Dogma Calvins kann man nur festhalten um den Preis einer „vollständigen theologischen Stagnation“. Früher mochten die Widersprüche und Irrtümer des protestantischen Glaubens zum Gegenstand von Kontroversen mit den katholischen Gegnern werden. Aber jetzt wird eine solche Auseinandersetzung gehemmt durch die „unverhüllten Zugeständnisse der verzagenden Freunde“ des Protestantismus.

In diesem Bilde, das Acton der Darstellung Döllingers nachzeichnet, scheint sich so, im Gesamtablauf der protestantischen Geistesgeschichte, *das* im Großen zu wiederholen, was sich bei der Exposition des Dramas in den Szenen von Augsburg und Regensburg zuerst abzeichnete. Gab es doch

[191] Döllinger gibt in „Kirche und Kirchen“ 1861, auf S. 480, eine Liste solcher führenden protestantischen Theologen. Acton berichtet von einem „gewissenhaften Pfarrer“, der seinen Gemeindegliedern Griechisch lehrte und ihnen dann alle die Stellen zeigte, besonders in den Briefen des Paulus, die absichtlich in der Übersetzung von Luther verändert worden waren. „Einer der protestantischen Führer“ prägte andererseits dem Klerus die Gefahr ein, die es hätte, wenn man das Volk wissen lasse, was als Geheimnis der Gelehrten bewahrt werden sollte. Höchstens könnte man zugeben, daß die Übersetzung Luthers „nicht deutlich, nicht durchsichtig“ ist.

damals „keine Streitfrage, die nicht durch die mäßigende Hand Melanchthons im katholischen Sinne modifiziert oder preisgegeben wurde“. Die Prädestination wurde fallen gelassen. „Zugestanden wurde: die Notwendigkeit guter Werke, die Freiheit des Willens, die hierarchische Verfassung, die Autorität der Tradition, die sieben Sakramente, die lateinische Messe; Melanchthon gestand, daß er an der ganzen römischen Lehre festhalte, und daß es kein Unterschied gäbe, außer in der Frage des Zölibats und des Abendmahls unter beiderlei Gestalten[192].“ Damals, sagt Acton, „rettete Luther seine Lehre“.

Nun aber können die alten Bekenntnisschriften „nicht mehr aufrecht erhalten werden“; zugleich ist es „unmöglich“, neue aufzuzeichnen. Und doch kann die Kirche nicht andauern ohne ein „Gesetzbuch der Lehre“[193]. Allein die Protestanten haben „keine Lehre, keine Kirchenzucht, kein Symbol, keine Theologie. Niemand kann das Prinzip oder die Grenzen ihrer Gemeinde definieren.“ „Der protestantische Glaube besteht nicht länger als ein folgerechtes vollständiges System, das das Urteil befriedigt und über die bedingungslose Gefolgschaft seiner Anhänger verfügt, und das in allen Punkten gegen den Katholizismus gefestigt ist; sondern er ist vielmehr desorganisiert als Kirche, seine Lehren befinden sich in einem Zustand der Auflösung, seine Theologen zweifeln an ihnen[194].“

So ist der Protestantismus „ohne eine Grundlage des Widerstands“; „er hat nichts, worauf der Glaube fußt — außer dem Entschluß, die Autorität zurückzuweisen“. Denn „stark und kompakt“ ist er nur in seiner Feindschaft gegen Rom. „Haß gegen Rom und die Bezahlung der Pfarrer durch den Staat oder aus den gleichen Fonds, sind die einzigen gemeinsamen Züge.“ Aber der Protestantismus ist „ohne ein *positives* Prinzip der Einheit“[195].

Inmitten dieses allgemeinen Verfalls des Christentums setzen einige ihre Hoffnung auf ein neues Pfingstwunder, wie es seit den Aposteln nicht mehr geschehen ist; darin liegt das Eingeständnis, daß die protestantische Sache in dem „normalen Prozeß des religiösen Lebens, durch welchen Christus seine Kirche bis jetzt geleitet hat“, verloren ist.

Da also die protestantische Kirche nur noch als „Ruine einer vergangenen Zeit“ besteht und sich „dem Volk entfremdet“ hat, so nehmen viele ihre Zuflucht in dem Glauben an eine Kirche der Zukunft oder in der Phrase von einer unsichtbaren Kirche — „während da doch besteht eine wirkliche, lebendige, universale Kirche, mit einem festgefügten System und mit Gnadenmitteln des Heils“.

---

[192] III, S. 101, 1895.
[193] I, S. 337, 1861.
[194] I, S. 302.
[195] I, S. 337, 338.

Acton zeichnet die fallende Kurve dieses Ablaufs in folgender Weise zu Ende: Allmählich hatte sich so eine „Atmosphäre des Unglaubens und der Mißachtung" gegenüber allem, was christlich war, erhoben. Das Heidentum erschien freudiger, menschlicher, poetischer als die „abstoßende galiläische Lehre der Heiligkeit und Entbehrung". „Dieser Geist regiert noch immer die gebildeten Schichten. Das Christentum wird im Leben und in der Literatur verabscheut, selbst unter der Form eines gläubigen Protestantismus." Diese religiöse Indifferenz der gebildeten Schichten ist aber zugleich „die Hauptsicherung für die Existenz der protestantischen Kirche". Denn wenn sie ein Interesse an Fragen der Lehre und des Kultus nehmen würden und an dem inneren Verhältnis der theologischen Forschung zur lutherischen Lehre, „so würde der Tag der Entdeckung und Bloßstellung kommen", und das letzte Vertrauen in die Kirche würde vollends am Ende sein.

Die Undurchsichtigkeit[196] Luthers gerade in den Dingen, von denen die Reformation abhing, könnte dann „nicht länger verheimlicht" werden. Die Gefahr dieser Entdeckung scheint freilich keine unmittelbare zu sein, denn „kein Buch ist den Laien weniger vertraut als die Bibel; es gibt kaum eine protestantische Familie unter hundert, in der die Heilige Schrift gelesen wird".

Dazu kommt nun aber vor allem der geschichtliche Umstand, daß die protestantische Kirche geboren wurde aus der „Vereinigung von Fürsten und Professoren", und daß diese Eltern „nicht ganz harmonisch" verbunden waren. Daher die „Weltlichkeit und Gedankenblässe" der Kirche. Ja, „wenn sie angeklagt wird, mehr eine Polizeieinrichtung zu sein als eine Kirche, so besagt das nur, daß das Kind seine Eltern nicht verleugnen kann".

Durch die „Preußische Union" ist die religiöse Indifferenz noch befördert worden. Nicht nur der strenge Calvinismus ist in Deutschland fast erloschen, auch die alte lutherische Kirche selbst ist fast verschwunden; „sie besteht nicht als irgendeine bestimmte Wirklichkeit, sondern nur in den Aspirationen gewisser Theologen und Juristen".

Daß aber nun gerade von hier aus eine innere Erneuerung möglich war und eine große Anstrengung auch wirklich gemacht wurde, das ist die überraschende Tatsache, der sich das brennende Interesse schon Döllingers und dann Actons zuwendet.

„In der Heimat der Reformation, in Deutschland, ist in unserer Zeit eine Liga geschlossen worden zwischen Theologie und Religion, und manche Schulen protestantischer Geistlicher arbeiten mit einem umfassenden Auf-

---

[196] Döllinger spricht überscharf von „Unehrlichkeit", womit das psychologische Problem der lutherschen Hermeneutik und Exegese schwerlich umschrieben wird; vgl. dazu den Aufsatz von Holl über die Hermeneutik Luthers a. a. O.

wand von Fähigkeit und Gelehrsamkeit daran, ein System positiven Christentums mit Hilfe der theologischen Wissenschaft zu ersinnen oder wieder herzustellen[197]."

Was aber sollte hier wieder hergestellt werden? Acton möchte es für ein „unmögliches Unternehmen" halten, die Lehre des 16. Jahrhunderts, gekleidet in die Sprache des 19., wieder zu beleben. Zwar sei ja die Theologie nun wieder „gläubig" geworden in Deutschland, aber sie sei doch weit davon entfernt, „rechtgläubig" im lutherischen Sinn zu sein. „Seit hundert Jahren ist die reine Lehre des 16. Jahrhunderts nie mehr gehört worden. Kein deutscher Geistlicher könnte sich der Autorität der früheren Artikel und Formeln unterwerfen, ohne Heuchelei und Vergewaltigung seines Gewissens."

Und doch — fügt Acton hinzu — haben sie nichts anderes, woran sie appellieren könnten! Auch die Neulutheraner erklären die Lehre von der Rechfertigung durch den Glauben allein für den Schatz der Reformation, für „die Lehre, von der jeder einen klaren und lebendigen Begriff haben muß, der irgend etwas vom Christentum wissen will", für den Maßstab, an dem das Ganze des Evangeliums interpretiert und jede dunkle Stelle erklärt werden muß.

Aber bedeutete dieser Appell an das protestantische Urwort *sola fide* wirklich nur eine bloße Wiederherstellung von unmöglichen Artikeln und Formeln? Acton hat doch schon damals den stärksten Eindruck von diesen geistigen Bemühungen der Deutschen. „In ihrer dogmatischen und theologischen Literatur wohnt heute die Kraft und das Ansehen der Protestanten; denn eine wissenschaftliche protestantische Kirche ist nachdrücklich eine Theologenkirche; sie sind ihre einzige Autorität und . . . ihre höchsten Regenten. Ihr Begründer hat selber niemals den Charakter eines Professors abgelegt, und die Kirche hat sich selber niemals von dem Hörsaal emanzipiert: sie lehrt und dann verschwindet sie."

Daß sie nicht einheitlich lehrt, sondern fast jeder der führenden Köpfe den andern nicht für einen ganz richtigen Theologen hält, ist dabei freilich eine offen eingestandene Tatsache. Und doch betrachtet Acton „dieses große Schauspiel der intellektuellen Anspannung und der Verwirrung der Lehren" nicht ohne Sympathie für die „hohen Ziele", die die Bewegung beseelen. Es trägt ihn allerdings dabei als Katholiken eine fast „triumphierende Gewißheit"; eine Seelenstimmung, die ihm zu seiner Kirche zu gehören scheint, „welche eine anerkannte Autorität besitzt, eine bestimmte und festgesetzte Organisation und ein System, das durch Tradition vom apostolischen Zeitalter her überkommen ist".

Das *zentrale Problem* dieser neuen protestantischen Anstrengungen erkennt er in dem Ringen um eine Position, die den Protestantismus befä-

---

[197] I, S. 343ff.

[198] I, S. 336.

higen könnte, dem Unglauben zu widerstehen, ohne daß dies die Unterordnung unter die katholische Kirche zu bedeuten brauchte[198]. Unzweifelhaft hat er damit *die* Schicksalsfrage des modernen Protestantismus erkannt und benannt.

Das Ergebnis dieses großen Ringens war damals noch nicht zu übersehen und beginnt sich erst in unseren Tagen abzuzeichnen in der Erneuerung der deutschen evangelischen Kirche im Zeichen der dialektischen Theologie. Die geistige Spannkraft des deutschen Protestantismus schätzte schon Acton sehr hoch ein; nur daß er ihm damals zu vergeistigt und zu wenig unmittelbar religiös erscheinen mußte. An eine wirkliche Überwindung der Glaubenskrise in der protestantischen Kirche vermochte er darum nicht zu glauben. Er konnte von den damaligen protestantischen Theologen nur die „Destruktion" der protestantischen Kirche erwarten und vertraute darauf, daß die protestantischen Geistlichen „in Erschöpfung aller Möglichkeiten des Irrtums durch einen schmerzlichen, aber ehrenvollen Prozeß an die Pforten der Wahrheit gelangen"[199].

Döllinger erinnerte an das Wort des zeitgenössischen protestantischen Historikers *Heinrich Leo:* daß seit den Tagen Luthers in der katholischen Kirche ein Reinigungsprozeß vor sich gegangen sei; „wenn die Kirche zur Zeit Luthers das gewesen wäre, was sie gegenwärtig in Deutschland tatsächlich ist, so wäre es ihm niemals eingefallen, seine Opposition *so* energisch zu behaupten, daß sie bis zur Trennung führen mußte"[200].

Doch abermals hat sich die sola fide-Lehre als der Abgrund enthüllt, der Protestanten und Katholiken trennt. *Ohne* diese Lehre, das erkannte Döllinger wohl, gibt es „keinen dauernden Grund, warum sie überhaupt getrennt sein sollten"[201]. Döllinger sah also völlig richtig, daß die Rechtfertigungslehre allein der wesentliche Punkt in Luthers System war. „Er glaubte, daß Luther im Recht war, dieser Lehre in seinem System die kardinale Bedeutung beizulegen". Alle anderen Elemente hielt Döllinger im Vergleich für gering, da er sie nicht für „im letzten ernsthaft" hielt. Döllinger erkannte, wie Acton es formuliert, daß diese Lehre „das einzige unübersteigbare Hindernis" für jeden Plan einer Wiederherstellung der Kircheneinheit ist.

Und in der Tat geht ja auch die protestantische Verwerfung der katholischen Sakramentsfrömmigkeit und ihres kultischen Mysteriums einzig auf diese Glaubenslehre zurück, die im Wort allein die Offenbarung und Gegenwart Gottes findet.

Luther hat bekanntlich seinen Glauben an die Realpräsenz Christi darauf begründet, daß der Christ sich nicht ohne Gehorsam gegen das Wort vor

[199] I, S. 303, 1861.
[200] I, S. 310, 1861.
[201] I, S. 395/490, „Döllingers Historical Work".

Gott sehen lassen dürfe und bereit sein müsse, dem Wort auch wider alle Einwände der Augen und der Vernunft zu trauen. Der Glaube daran ist für Luther eine Gehorsamsprobe. So faßt denn analog auch der neue Protestantismus den Glauben an die rechtfertigende Gnade lediglich als Erfüllung des ersten Gebotes auf, als Antwort auf Gottes Wort, als „Gehorsam wider den Schein, wider alle Erfahrungen und Selbstbeobachtungen, die uns nur radikale Unwürdigkeit lehren". Da wäre denn freilich jeder Gedanke an reinigende Verbindung mit dem Göttlichen bloße Überhebung! Der kultische Ausdruck für die christliche Wahrheit der Inkarnation muß dann als „Rückfall in die antike Religion niederer Ordnung" erscheinen, wie man es protestantischerseits wohl genannt hat, ohne den seelischen Sinngehalt der Messe zu berücksichtigen. Wohl bleibt dem Protestantismus dieses Mysterium noch als fernes Erlebnis erhalten in dem Geheimnis seiner Musik, wenn in den Tönen Johann Sebastian Bachs das „et incarnatus est" der h-moll-Messe in namenloser Hoheit durch die erschauernden Herzen in den ewigen Himmel steigt. Aber die Theologie der sola fide-Lehre muß, im Banne ihrer eigenen Logik, den tiefsten Sinn dieses Kultus verkennen als „Wahn", daß man Gott dienen könne mit Zeremonien und Worten, statt „allein durch den Glauben".

Man pflegt wohl auf protestantischer Seite diese bewußte Beschränkung der Gottesanschauung auf das sittliche Wesen Gottes als die kraftvollste Selbstbeschränkung zu bezeichnen, die die Frömmigkeit erlebt hat. Ob nicht aber auch hier die protestantische Isolierung des Glaubens immer wieder zur Krise der Religion zurückführen muß? Ob nicht doch ein Kausalzusammenhang besteht zwischen der *Kultlosigkeit* einer vergeistigten Religion und der schließlichen *Kulturlosigkeit* ihrer modernen Umwelt?

Der geistesfreie Katholizismus, wie er uns in Lord Acton entgegentritt, besitzt, so will es uns scheinen, auch jene sittliche Kraft, die aus der „Beschränkung" der Religion auf ihre Beziehung zum Sittlichen hervorgeht. Aber der religiös-ethische Rigorismus führt hier doch zu keiner Verengung gegenüber der sakramentalen und kultischen Seite der Frömmigkeit, weil im Katholizismus auch das Mysterium von der sittlichen Mitte her durchwaltet und getragen wird; — so wie vergleichsweise etwa die kantische Philosophie getragen ist von der fast mystischen Verehrung der geheimnisvollen Größe des Sittengesetzes; so daß eben von der Ethik her sich Tiefen erschließen, die auf religiöses Ahnen und Glauben hinweisen. Das Mysterium der christlichen Ethik liegt eben darin, daß ihre Norm — das in Christus gelebte „Wort" — den Willen des Schöpfers, also die sittliche Weltstruktur offenbart, und in der „Menschheit" Christi kommt die allgemein zugängliche und allgemein verbindliche „Natur" des göttlichen Willens zu ihrem intendierten Ausdruck. Eben darum ja Harmonie von Vernunft und Offenbarung!

Rechtfertigung behält hier die Bedeutung, die sie schon bei Augustin im Gegensatz zu Luther hatte, daß die Seele *von göttlicher Kraft* durchdrungen wird. Rechtfertigung heißt: eins mit Christus werden — durch den sich der göttlich-sittliche Wille offenbart hat.

Von hier aus erschließt sich die Bedeutung der katholischen Idee der Inkarnation als der vollen Einsenkung des Unendlichen in die Endlichkeit und als Vergegenwärtigung des Göttlichen. Von hier erschließt sich der Sinn der realistischen Sakramentsfrömmigkeit als Teilnahme der andächtigen Seele am Göttlichen. Deshalb aber auch die geheimnisvolle Sehnsucht nach Kommunion mit diesem sittlichen Wesen der Welt. — So verschwinden hier im Tiefsten die Unterschiede zwischen dem dynamischen Gottesbegriff des Protestantismus und etwa dem statischen des Neuplatonismus; denn wahrer Gottesdienst ist zugleich Mysteriengottesdienst und Wortgottesdienst.

Christus aber ist der Ort, wo Gott wirklich sein Wort redet. Der Glaube an diese Verheißung, dieser Glaube als unbedingt Notwendiges, der nie fehlen darf, und aus dem als letztes das wahre Heil kommt, ist also doch — das muß hier gesagt werden — auch das Fundament alles Römisch-Katholischen, alles Sakramentalen im kirchlichen Mysterium.

Niemals aber ist hier damit gemeint, daß der Mensch sich auf „magische" Weise Gottes „bemächtige" und sich so seines Beistandes vergewissere. Der Wahlspruch des Kirchenvaters Cyprian, den Acton einmal zitiert, lautet: „Securitas Christianorum in eo posita est, ne sint securi." Nur um der Gewißheit der Offenbarung willen gibt es hier eine „securitas". Das Unbedingte, Unmittelbare des Ethischen empfängt seine *göttliche* Gewißheit durch die „Tatsache Christus", die zu Gott hingerichtet ist. Diese Tatsache ist Geheimnis genug. Das Urevangelische im Katholizismus bleibt ungebrochen.

III. Wiedervereinigung?

1. Die Gewißheit der Geschichte

Während alte Stützpfeiler und Fundamente des Protestantismus in den Augen der Protestanten selbst erschüttert wurden, sind andererseits viele Traditionen und Gewohnheiten, die nur das Verderben und die Schwäche der katholischen Polemiker waren, durch den gleichen Schlag getroffen worden[202]. Auf beiden Seiten ist also eine „große innere Revolution" vor sich gegangen. Aber während das Prinzip der Forschung zur Desorganisation des Protestantismus beigetragen hat, hat es zur „Unterstützung und

[202] B. Vol. III, S. 164, „Ultramontanism" 1861.

Bekräftigung" des Katholizismus geführt. „Das, was für die wahre Religion erhaltend wirkt, zerstört die andere." An dem System Hegels sucht Acton diesen dialektischen Vorgang zu demonstrieren[203]. Denn hier gibt es „keinen persönlichen Gott, der sich vom Universum unterscheidet, sondern eine Substanz, die sich nur in dem Geist jedes individuellen Menschen erkennt". Es gibt darum keine persönliche unsterbliche Seele, keinen freien Willen und keine Vorsehung. Gott ist eine unpersönliche Vernunft, die nur in der Menschheit im Ganzen besteht. Die Geschichte ist der Prozeß, durch den er sich kundgibt und entfaltet; ein Prozeß, der folglich vernünftig, erkennbar, fortschreitend ist, in dem alle Dinge verknüpft sind durch eine Kette unvermeidlicher Verursachung. Acton anerkennt die glänzenden Forschungen, die auf der Grundlage des Pantheismus gedeihen konnten durch das Suchen nach konstanten Gesetzen und nach den Verknüpfungen von Ursachen und Wirkungen. Aber bei diesem Suchen nach der „Vernunft des Planes" werde nur das erklärt, was „in der Sphäre der Natur" liegt, unter Ausschluß des göttlichen — und unter Ausschluß des menschlichen Willens.

Das Mysterium der Inkarnation ist dem Hegelianismus nur ein Ausdruck für die Idee, daß der Mensch tatsächlich Gott ist; es ist nicht ein besonderer Akt, sondern die fortwährende Weise von Gottes Existenz. Er wurde nicht einmal Mensch, sondern ist beständig Mensch. Er kann gar keine andere als menschliche Gestalt annehmen. Christus ist die Idee dieser Einheit menschlicher und göttlicher Natur. Darum ist auch die Geschichte seines wirklichen, einmaligen Lebens nur eine Fabel.

Protestanten, die von diesem „Erbgut der Tübinger Schule" beeinflußt sind, tragen also den Rationalismus in die Geschichte des Evangeliums hinein, während das katholische System die Ehrfurcht vor dem Übernatürlichen in die profane, ja in die vorchristliche Geschichte hineinträgt. Die Protestanten senken entweder das Niveau der Heilsgeschichte auf das Niveau der Profanen oder machen einen breiten Trennungsstrich zwischen ihnen. Der Katholik dagegen fußt auf der *Analogie* heiliger und profaner Geschichte[204], und das führt ihn dahin, nicht die Wahrheit der heiligen in Frage zu stellen, sondern bereitwilliger die Wahrheit der profanen zu glauben.

„Unsere Gesetze des Kritizismus können nicht ganz die gleichen sein", denn die kritische Prüfung der Bibel berührt nicht in gleicher Weise die Grundlagen des katholischen Glaubens. Die Tradition der Kirche ist zugleich älter und umfassender als die Schriften des Neuen Testaments.

„Ein Katholik hat also notwendigerweise einen erhabeneren Begriff von der Bedeutung und *Gewißheit der Geschichte* als ein Protestant." Denn die

---

[203] A. Vol. IV, S. 148, 149, 152, „Döllingers History of Christianity" 1861.
[204] A. Vol. IV, S. 167 ff. 1861.

katholische Religion beruht nicht auf der Geschichte nur *eines* Zeitalters, sondern auf dem Wissen um die Geschichte vieler aufeinanderfolgender Zeitalter; nicht auf der Interpretation der Heiligen Schrift allein, sondern auch auf der „Authentizität" von Schriften, die nicht in gleicher Weise inspiriert sind.

Nicht die kritische Methode greift Acton an, sondern die Hegelianische Philosophie, weil sie mit vorgefaßten Begriffen an die geschichtliche Kritik geht. Das gilt besonders für die Bibelkritik der Hegelianer — die ja für alle modernen Bibelkritiker grundlegend und richtunggebend geworden ist. „Die Behauptung, daß sie und sie allein vorurteilslose Beurteiler sind, ist der große Betrug der neuen Schule von Kritikern. Sie tun, als ob sie aufrichtig nach der Wahrheit einer Erzählung a posteriori forschen können, die in ihren Augen a priori unglaubwürdig ist." *Bevor* sie anfangen, sind sie zu einem vollkommenen, bestimmten Schlusse gelangt, demgegenüber alle ihre Arbeit sekundär ist, und auf den sie „unvermeidlich hintendiert". Sie urteilen von vornherein, daß die Geschichte des Evangeliums unwahr sein *muß*. „Denn wenn Wunder unmöglich sind, muß eine Geschichte, die voll von Wundern ist, fabelartig sein, und Menschen, die die Wunder weiter erzählen, die sie gesehen oder von denen sie gehört haben, müssen Betrüger oder betrogen sein."

Indem diese modernen Kritiker a priori den Grundsatz annehmen, daß die Grundlegung des Christentums ein „vollkommen natürlicher und verständlicher Prozeß" ist, verwerfen sie „mit Notwendigkeit" einen großen Teil des Lebens Christi. „Sie beanspruchen, ohne irgendein theologisches Vorurteil zu sein, und beginnen damit, die Wahrheit der Religion zu leugnen, deren Geschichte sie studieren." Sie leugnen die Existenz übernatürlicher Ursachen und die Möglichkeit einer Unterbrechung des „natürlichen Prozesses". Die Geschichte des Evangeliums besitzt darum für sie „keine Wirklichkeit" und teilweise keinen Sinn. Die *Auferstehung* ist unmöglich.

„Katholiken befinden sich auf einem anderen Boden, denn sie geben die Möglichkeit von Wundern zu allen Zeiten zu, und beurteilen zu allen Zeiten ihre Wahrscheinlichkeit nach der Beweiskraft der Zeugenaussage" (evidence).

„Solange die Protestanten . . . an ihrem Unglauben an Wunder festhalten, ist der Sieg bei ihren konsequenteren Gegnern; diese mögen im einzelnen widerlegt werden, aber ihre Forschungsgrundsätze und ihre Schlußfolgerungen können im wesentlichen nicht angefochten werden." Darum glaubt Acton, daß das Prinzip freier Forschung die Protestanten zwar zum Unglauben (an den Protestantismus) bringen, sie aber schließlich gerade der katholischen Kirche zuführen werde.

Diese *Wirkung der Wissenschaft* erscheint im protestantischen Deutschland am deutlichsten, wo „die besten und gründlichsten Theologen und Historiker" gezwungen werden, den Traditionen und selbst den Grundsätzen

ihrer Partei zum Trotz „wider Willen Zeugnis für die Kirche Gottes abzulegen und Segen zu sprechen, statt ihr zu fluchen".

Diese Wirkung des modernen Kritizismus ist um so bedeutsamer, als er „das legitime und natürliche Resultat" des protestantischen Systems ist von der Zeit der Reformation an, und „die reifste Frucht der metaphysischen und historischen Wissenschaft Deutschlands".

2. *Der Weg zurück*

a) Der Protestantismus ohne Kirche

Das Aufkommen der Häresien „lieferte den Beweis für die Definition", daß der Katholizismus der „vollkommenste Ausdruck des Christentums" ist[204]. Dieses Siegesbewußtsein erfüllt gerade den wissenschaftlich geschulten Katholiken, der die innere Zerrissenheit des Protestantismus in ihren Ursachen erkennt.

Und doch glaubte er auch wieder so weit an die providentielle Mission des Protestantismus, daß er es als müßig empfand, von Wiederversöhnung zu sprechen, bis der Protestantismus alle seine Früchte getragen hat[206]. Er stimmt mit Döllinger überein, der nachdrücklich zugab, daß der große Konflikt des Intellekts die europäische Atmosphäre gereinigt, den menschlichen Geist auf neue Bahnen gezwungen und ein reiches wissenschaftliches und literarisches Leben gefördert hat. „Die protestantische Theologie, mit ihrem rastlosen Untersuchungsgeist, ist der katholischen zur Seite gegangen, anregend und erweckend, warnend und belebend; und jeder hervorragende katholische Theologe in Deutschland wird freudig zugeben, daß er den Schriften protestantischer Gelehrter viel verdankt[207]."

Aber er sieht freilich auch scharf, daß innerhalb des Protestantismus die Mehrzahl der Menschen vor dem Konflikt der Meinungen natürlicherweise Zuflucht nimmt in Indifferenz und Neutralität. Und doch: „es ruht ein Segen auf allem, was christlich ist, der nie gänzlich ausgelöscht oder in einen Fluch verwandelt werden kann"[208].

Acton spricht in ähnlichem Zusammenhang einmal von dem „glücklichen Widerspruch", in welchem Protestanten mit sich selbst stehen, so daß sie oft (kirchenpolitische) Folgerungen zugeben, die sie aus ihrem religiösen System nicht herleiten können. „Sie nehmen die Schlußfolgerungen des

---

205 B. Vol. III, S. 164, „Ultramontanism", 1863.

206 I, S. 416, 1890, ein Hinweis auf Döllinger und dessen Haltung zu Beginn der sechziger Jahre, vgl. das folgende Zitat.

207 I, S. 311, 1861, „Döllinger on the Temporal Power".

208 I, S. 339, 1861.

Katholizismus an, die Quellen aber, aus denen sie entspringen, weigern sie sich anzuerkennen. Sie sind sozusagen Ultramontane in allem, mit Ausnahme ihrer Religion, denn sie unterstützen aufrichtig Prinzipien, die in Wahrheit Schlußfolgerungen der katholischen Lehre sind[209]."

Doch damit ist eben auch der äußerste Punkt auf dem Weg der Annäherung erreicht, und die Wiederentfernung beginnt; denn gerade im eigentlich Religiösen ist der Zwiespalt nie ganz überwindbar, und nur von dorther könnte die wirkliche Wiedervereinigung ausgehen, — nicht von der „Katholizität" auch noch so vieler abgeleiteter Prinzipien. Döllinger selber hat in öffentlicher Rede feierlich bekräftigt, daß der *Theologie* die hohe, unermeßlich wichtige Aufgabe gestellt sei, den großen konfessionellen Zwiespalt zu lösen, aber sie könne „nur in völliger Unabhängigkeit, nur den *rein religiösen* Impulsen folgend, nur von religiösen Motiven geleitet", an jenem schwierigen Problem mit einiger Hoffnung auf Erfolg arbeiten[210].

Doch die *Wirkung* einer Vereinigung der beiden Religionen erschien ihm gerade auch sozial- und nationalpolitisch von höchster Bedeutung; sie wäre, meinte Döllinger, die Rettung Deutschlands und Europas. Als Deutscher zumal empfand er bis zuletzt diese Bedeutung aufs tiefste: „Wir aber, wir haben durch diese religiöse Zerteilung, die wie ein scharfes Schwert mitten durch den Leib der Nation hindurchgegangen ist, so unsäglich viel gelitten, unsere Ohnmacht, Zerstückung und Demütigung vor der Welt steht in so engem ursächlichen Zusammenhange mit der Kirchentrennung, daß sich immer wieder jedem denkenden, in der heimischen Geschichte bewanderten Deutschen der Gedanke aufdrängt: da, wo die Entzweiung entstanden ist, die Trennung geboren wurde, da muß auch die Versöhnung erfolgen, muß die Spaltung zu einer höheren und besseren Einheit führen; das wäre dann die tragische Katharsis in dem großen Drama unserer Geschichte[212]."

Acton seinerseits stellt mit unbestechlicher Sachlichkeit fest, daß Länder, die den Katholizismus aufgegeben haben, niemals in neuerer Zeit zu ihm zurückgekehrt sind. „Tatsächlich haben keine der fünf oder sechs Nationen, die den Protestantismus im 16. Jahrhundert angenommen haben, ihn im 19. Jahrhundert aufgegeben[213]."

Daneben stand die Tatsache, daß innerhalb des Protestantismus selbst jede große Sammlungsbewegung gescheitert war. Acton weist auf die jahrelangen Versuche in Preußen hin, das Kirchenregiment zu verbessern; wie Friedrich Wilhelm IV. selbst sein Summepiskopat und seine Rechte in die Hände der

---

209 A. Vol. II, S. 139, 1860.

210 Vigener, „Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus", 1926, S. 184; das Zitat stammt aus dem Jahre 1864.

211 I, S. 310, 1861.

212 Vigener, a. a. O., S. 188.

213 C. Okt. 1867, S. 664—67, „Essays in Academical Literature".

evangelischen Bischöfe zu legen wünschte. Man hoffte auf die Einführung von Synoden, mit denen man 1856/57 in Berlin begann; „aber es stellte sich heraus, daß dadurch nur das Bestehen großer Übel und Unordnungen in der Kirche, die ein Geheimnis der Eingeweihten war, der Welt bekannt werden würde, und daß ein *Kirchenregiment durch Majoritäten* — die kirchliche Demokratie, die Bunsens Ideal war — bald jede Spur von Christentum zerstören würde"[214].

Dazu kam unvermeidlicherweise ein Gegensatz zwischen antikatholischen und katholisierenden Bestrebungen. Für den Beobachter der sechziger Jahre trat besonders hervor eine Spannung zwischen dem Synkretismus der Preußischen Union und der lutheranischen und zugleich hochkirchlichen Richtung („deren glänzendster Vertreter unter den Laien der berühmte Stahl war"), die zwar die Rechtfertigungslehre bekannte, aber das allgemeine Priestertum verwarf und an der göttlichen Einsetzung der Kirchenämter festhielt, so daß sie über Ordination, Sakramente und Opfer Meinungen äußerte, durch die sie in die Beschuldigung des Katholizismus verwickelt wurde. Dem gegenüber bekräftigte die „Evangelische Allianz" den gemeinsamen Haß gegen den Katholizismus und begrüßte Baptisten, Methodisten und Presbyterianer als Bundesgenossen im Zweifrontenkrieg gegen ein exklusives Luthertum und gegen Rom. Es bildete sich die Idee heraus, alle protestantischen Sekten zu einer Union zu vereinigen gegen die katholische Kirche und gegen katholisierende Tendenzen. Der Protest gegen den Katholizismus bleibt so als letzter, negativer Orientierungspunkt. —

Über die besonderen Gefahren eines konsequenten Protestantismus haben Acton und Döllinger ihre Auffassung nicht ändern können. Aber sie lernten günstiger von dem „religiösen Einfluß" des Protestantismus denken und von seiner Wirksamkeit bei der „Verteidigung des Christentums". Man darf fragen, ob nicht diese religiös-geistige Verteidigungskraft des Protestantismus doch zum guten Teil in dem nur *scheinbar* „auflösenden" Grundprinzip von der Rechtfertigung durch den Glauben liegt? Und ob nicht auch im deutschen Protestantismus die Eigenkraft zur kirchlichen Gestaltung aus den ursprünglichen Grundkräften heraus zum Durchbruch gelangen muß? Dann nämlich, wenn die Stunde der Verteidigung des Christentums kommt gegen den gemeinsamen Feind: das moderne Heidentum entwurzelter Massen. Dann stehen beide Kirchen vor einer neuen Frage, und ein gemeinsames Gespräch muß beginnen über eine andere Einigung als die bisher gemeinte.

Der Schluß, den Döllinger damals aus der ganzen Situation zog, war der, daß der größere, aktivere und einflußreichere Teil der deutschen Protestanten die kirchliche Vereinigung mit dem Katholizismus nicht wünschte, — „aus politischen oder aus religiösen Gründen, in keiner Form und unter keiner Bedingung". Außerdem ist sie, wie Döllinger bemerkt, auch schon

[214] I, S. 347, 1861, Döllinger on the Temporal Power, S. 301—374.

darum unmöglich, weil die Verhandlungen über die Art und die Bedingungen der Vereinigung einfach nicht geführt werden können, denn dazu müßten Bevollmächtigte ernannt werden, was protestantischerseits aus Gründen der fehlenden kirchlichen Organisation eben nicht geschehen kann[215].

b) Die katholische Aufgabe

Es gab so viel im Protestantismus neben der Rechtfertigungslehre, was Acton und Döllinger bewunderten, so viel in seinen Wirkungen, wofür sie dankbar waren, daß sie den Glauben nie ganz fallen lassen konnten, es sei nur eine Frage der Zeit, daß wenigstens ein Teil Deutschlands sich den Empfindungen der Versöhnung annähern werde. Acton sah, wie die Ereignisse der letzten hundert Jahre dahin tendiert hatten, Protestanten und Katholiken zu vermischen und die „sozialen und politischen Demarkationslinien" zwischen ihnen niederzulegen; er glaubte an einen Plan der Vorsehung, der auch diesen großen Wandel herbeigeführt habe und den die Zeit allmählich sichtbar machen werde[216].

Aber trotz dieser räumlichen Vermischung „sind die Gedanken der Protestanten noch nicht der katholischen Kirche zugewandt"; sie zeigen ihr noch immer eine „bittere Animosität", und der Vorwurf „katholischer Tendenzen" ist das stärkste Argument geblieben gegen jeden Versuch, Gottesdienst und kultische Religion innerhalb der protestantischen Kirche wieder zu beleben[217].

Döllinger sah gerade darum nicht nur eine ernste religiöse Pflicht, sondern auch eine nationale Notwendigkeit in der unermüdlichen, arbeitsamen *Förderung der theologischen Forschung.* Denn „der Fluch der großen Spaltung" lastet auf den Deutschen und wird in jedem Augenblick ihres Daseins gespürt. „Die Einheit Deutschlands besteht in der Einigung der Kirchen; und sie wird eines Tages erfolgen, so sicher wie die Nation nicht zerfällt, sondern voller Leben ist; so sicher wie die Kirche die Verheißung besitzt, daß die Pforten der Hölle nicht den Sieg gegen sie davontragen werden[218]."

Drei Bedingungen aber stellt Döllinger der *katholischen Geistlichkeit,* unter denen allein sie die Wiedervereinigung erreichen könne.

Erstens müsse sie mit allen Mitteln des wissenschaftlichen Fortschritts alles das überwinden, was in dem System ihrer Gegner wirklich antikatholisch und ein Element der Spaltung ist.

Ferner müsse sie die katholische Lehre in ihrer ganzen organischen Vollständigkeit zeigen und in ihrer Verbindung mit dem religiösen Leben, wobei

[215] I, S. 310.
[216] I, S. 328, 1861.
[217] I, S. 351, 352, 1861.
[218] B. Vol. IV, S. 231, „The Munich Congress" 1863.

das, was dauernd und wesentlich ist, streng zu scheiden ist von allem, was immer zufällig vorübergehend und wesensfremd ist.

Endlich müsse die Theologie der Kirche die „Eigentümlichkeit des Magnetberges" geben, der alles Eisen im Schiff an sich zieht, so daß das Schiff zerfällt; d. h. sie muß aus der Beimischung des Irrtums alle Wahrheiten in Lehre, Geschichte und Gesellschaft herauslesen, welche die losgelösten kirchlichen Gemeinschaften ans Licht gebracht haben. Im Geiste einer ehrlichen Anerkennung von allem, was gut und wahr ist, wo immer es gefunden werde, darf die katholische Theologie dann dies alles freimütig beanspruchen als das legitime, wenn auch vorher „unerkannte Eigentum der einen wahren Kirche".

Wenn die Katholiken *wirklich* die Vereinigung wollen, müssen sie *beweisen,* daß sie auch die „Mittel der Vereinigung" ehrlich wollen, nämlich: Demut, Nächstenliebe, Selbstverleugnung und „einen gründlichen Einblick in unsere eigenen Laster, Ärgernisse und Fehler". „An dem Tag, an dem *auf beiden Seiten* die Überzeugung lebendig und stark aufsteigen wird, daß Christus die Einheit seiner Kirche verlangt, daß die Teilung der Christenheit und die Vielzahl der Kirchen Gott mißfällt, an dem Tage werden vier Fünftel der traditionellen Polemik mit einem Strich beiseitegesetzt werden", denn vier Fünftel bestehen aus „Mißverständnissen" und „böswilligen Fälschungen" oder beziehen sich auf persönliche und darum nebensächliche Dinge, „die völlig bedeutungslos sind, wo es um Prinzipien und Dogmen geht". Dann wird *auf katholischer Seite* sich vieles ändern. Der Klerus wird sich dann gegenüber den Mitgliedern anderer Kirchen „den Regeln der Nächstenliebe gemäß" verhalten und — bis zum klaren Beweise des Gegenteils — die bona fide bei Gegnern annehmen. „Sie werden sorgfältiger als bisher sein, ihren abgetrennten Brüdern keinen Grund zu Anklagen gegen die Kirche zu geben. Sie werden in der öffentlichen Unterweisung und im religiösen Leben die großen Wahrheiten der Erlösung zum Mittelpunkt all ihres Lebens machen". Sie werden „sekundäre Dinge in Leben und Lehre" nicht so behandeln, als ob sie von primärer Wichtigkeit seien, sondern im Gegenteil werden sie im Volke das Bewußtsein wach halten, daß „solche Dinge nur Mittel zu einem Zweck sind" und von untergeordnetem Wert.

Bis dieser Tag über Deutschland leuchtet, ist es aber die Pflicht der Katholiken, die religiöse Spaltung zu tragen in einen „Geist der Buße für gemeinsam begangene Schuld". Die Schwierigkeit der katholischen Theologie in Deutschland bestand allerdings z. T. darin, daß gerade die streng kirchliche „christliche Reaktion" innerhalb des Protestantismus, die am weitesten in ihrer Opposition gegen den Rationalismus ging und die dem katholischen System eigentlich am nächsten stand, dennoch auf die Betonung der Barrieren, die auch dann noch gegen den Katholizismus weiter bestanden, den

größten Wert legte. So kam es, daß „auch die katholischen Theologen ihrerseits den *gemeinsamen* Feind vernachlässigen, der den Krieg gegen das Christentum überhaupt führt"[219].

Die Haltung, die Acton von einem werbenden Katholizismus fordert, ist also nicht die der bekämpfenden Defensive, sondern der bezwingenden Selbstoffenbarung. Dabei weiß er sehr wohl, daß „die Feinde der Kirche einen Bundesgenossen in der Brust jedes Mannes finden, dessen Schwächen und dessen Leidenschaften ihn von einer Kirche zurückstoßen, die so beschwerliche Pflichten ihren Mitgliedern auferlegt"[220]. Und er weiß, daß selbst die respektvolle Anerkennung der tatsächlichen Existenz katholischer Lebensformen ja keineswegs Sympathien mit einzuschließen braucht. „Wir können unsere Zeitgenossen nicht mit den Tatsachen der katholischen Welt versöhnen, wenn wir sie nicht mit ihren Ideen versöhnen können[221]."

Aber er ringt auch mit solchen protestantischen Schriftstellern, denen es vielleicht nicht an Billigung fehlt, sondern an „Würdigung"; die ungerecht sind gegen die Kirche nicht aus einem widerstrebenden *religiösen* Gefühl heraus, sondern auf Grund einer Denkweise, „die in hohem Maße das Übernatürliche ignoriert und darum eine gerechte Einschätzung der Religion im allgemeinen und des Katholizismus im besonderen ausschließt". Eine solche Denkweise kann sehr wohl den Materialismus verwerfen, aber indem sie ihren Gesichtskreis auf „rein menschliche" Motive und Kräfte beschränkt, wird sie dem Wesen der Kirche ihrer „wahren Natur" nicht gerecht. In Wirklichkeit *karikiert* man dann die Kirche, auch wenn man sie nicht schmäht.

Wenn man aber unterschätzt, was göttlich ist, so hat man auch „keinen sehr hohen Maßstab für die Handlungen der Menschen". Und dann hat man auch bei der Betrachtung der Kirche nur einen „sehr unvollkommenen Maßstab". Man kann dann hinter den zeitlichen Mitteln und allem Drum und Dran ihren geistigen Charakter und Zweck nicht mehr wahrnehmen. Man verwechselt dann leicht Einflüsse mit Autorität, Bigotterie mit Andacht, Waffengewalt mit Macht[222].

Mit schneidender Schärfe richtet sich Acton darum gegen diejenigen seiner Glaubensgenossen, die durch ihre Verteidigungsweise die Reinheit der heiligen Sache der Kirche beflecken; die sich daran gewöhnt haben, bei ihrer Verteidigung „das Fehlerhafte mit dem, was unvergänglich ist", zu vermischen, und die die widerspruchvollsten Verdienste in der Kirche erblicken;

---

219 C. Mai 1867. M. Werner, „Geschichte der katholischen Theologie in Deutschland". Acton entwickelt seine Auffassung der Lage im Gegensatz zu Werner. Vgl. auch I, S. 311.

220 I, S. 328, 1861.

221 A. Vol. IV, S. 144, „The Roman Question".

222 I, S. 234, „Goldwin Smiths Irish History" 1862.

die bald die Geringschätzung des Reichtums durch den Katholizismus preisen, bald die Kirche rühmen, weil sie weltlichen Wohlstand fördert, bald leugnen, daß sie intolerant ist, bald nachzuweisen suchen, daß die Ketzerei es verdient, bestraft zu werden[223].

Weil Acton seinen gebildeten Glaubensgenossen gerade durch ehrliche Selbsterkenntnis zur religiösen Selbstgewißheit helfen will, muß er feststellen, daß es nicht sehr viele unter ihnen gibt, die ihre eigene Sache richtig genug verstanden haben, um sie richtig genug verteidigen zu können. „Wir sind schwerlich gerecht, wenn wir uns über protestantische Verfasser beklagen, die der Kirche keine Gerechtigkeit widerfahren lassen ..., wir können nicht erstaunt sein, daß Protestanten die Kirche nicht besser kennen als wir selber[224]."

Er fordert darum von den gebildeten Katholiken mehr als Vertrautheit mit Kirchenlehre und Kirchenzucht; mehr auch als das Wissen um die wohltätigen Einflüsse und die Heiligkeit der Kirche. Es genügt nicht, daß man in einer allgemeinen Weise davon überzeugt ist, daß historische Anklagen gegen die Kirche ebenso falsch sind wie dogmatische Angriffe; daß man einen ungefähren Begriff davon hat, wie die üblichen Vorwürfe widerlegt werden müssen.

Nein, man soll sich ihres wirklichen Charakters als sichtbarer Institution vergewissern, man soll wissen, wie ihre Natur sich in ihrer Geschichte gezeigt hat. Man soll sich bemühen, zu erforschen: wie ihre Prinzipien des Handelns in vielen wichtigen Dingen im Laufe der Zeit gewechselt haben, welche Änderungen dabei indessen nur durch die Umstände bewirkt, aber auch welche Regeln nie übertreten worden sind.

Einem Protestanten freilich, der über die katholische Kirche informiert zu werden wünscht, kann man nur raten, sich nicht auf ein einzelnes Handbuch zu verlassen, auf keine „Encyklopädie ihrer Taten und ihrer Ideen". Will er diese wirklich kennenlernen, so muß er sich weiter umschauen.

Wenn endlich jemand zwar ihre Lehre und ihre Schicksale durch alle Zeitalter und Länder hindurch überblickt, aber nicht weiß oder nicht darauf achtet, was in ihr „wesentlich, unveränderlich und unsterblich" ist, so wird es für ihn nicht leicht sein, durch so viele äußere Veränderungen hindurch eine „regelrechte Entwicklung" wahrzunehmen, inmitten solcher Vielfalt von Formen die „unveränderliche Substanz", in so vielen Modifikationen „Treue zu beständigen Gesetzen"; es wird nicht leicht für ihn sein, „in einer Laufbahn, die so durchsetzt ist mit Mißerfolg, Unglück und Leiden, mit dem Abfall von Helden, der Schwäche von Herrschern und den Irrtümern von Gelehrten, *dennoch* die untrügliche Hand des himmlischen Führers zu erkennen".

223 I, S. 268.
224 I, S. 267.

SECHSTES KAPITEL

Autorität und Freiheit

I. Der Primat des Papstes.

„Die Kirche war einst durch nichts behütet als die Ehrfurcht vor einem unsichtbaren Beschützer und die Angst vor dem geheimnisvollen Rächer, der über ihr wachte. Jetzt, da dieses Gefühl als ein Aberglaube weggeworfen ist, jetzt, da entdeckt worden ist, daß die gefürchtete Macht ein Phantom ist, daß Scham kindisch und Ehre lächerlich ist und daß das Gewissen nichts ist als die unvernünftige Stimme der Gewohnheit, jetzt, da der Zauber, der über der Menschheit lag, gebrochen ist, und der Schutz über der Kirche beseitigt ist, . . .“[225].

Wir lassen die Kadenz dieser großen Periode in der Schwebe, in der sie ja auch ihrer inneren Spannung nach bis heute verharrt, und geben ihr den ruhenden Gegenpol in dem anderen Satz Actons: „Es gibt keinen Widerspruch zwischen der Autorität des Heiligen Stuhles und dem Fortschritt der modernen Gesellschaft[226].“

Im Gegenteil: Es ist eine der wahren Aufgaben der Kirche, das Volk gegen den Mißbrauch der souveränen Gewalt zu beschützen und die untere Klasse gegen die Bedrückung der oberen. Die Unabhängigkeit der Kirche — durch die ihres höchsten Priesters — ist mit der politischen wie mit der religiösen Freiheit verbunden, da dasjenige kirchliche System, das den Papst verwirft, logischerweise — wir sahen es — zu einer willkürlichen Macht führt. Die Existenz eines einzigen, höchsten, unabhängigen Hauptes ist zugleich die Bedingung der „Immunität“ des Katholizismus gegenüber dem vorherrschenden Einfluß nationaler und politischer Spaltungen. Auch diese Sicherung der *Einheit* und *Universalität* der Kirche durch den Heiligen Stuhl ist, so dürfen wir Actons Meinung deuten, ein indirekter Beweis dafür, daß die päpstliche Autorität dem wahren Fortschritt der Gesellschaft nicht widerspricht[227].

Diejenigen, bemerkt Acton, die versuchen, ohne das Papsttum auszukommen, sind gezwungen, zu argumentieren, daß es kein Amt gibt, das zur Lenkung der Kirche göttlich bestimmt ist, und daß niemand die Mission erhalten hat, kirchliche Angelegenheiten zu leiten, und die göttliche Ordnung in der Religion zu erhalten. Die einzelnen lokalen Kirchen mögen dann einen irdischen Herrscher haben, aber für die ganze Kirche Christi gibt es keinen solchen Schutz.

---

[225] A. Vol. IV, S. 291, „The States of the Church“.
[226] I, S. 372, 1861.
[227] I, S. 320, 322, 1861.

„Christus ist also das einzige Haupt, das sie anerkennen, und sie müssen notwendigerweise Spaltung, Isolierung und Zwietracht für einen Grundsatz und einen Normalzustand seiner Kirche halten. Die Verwerfung des Primats Petri hat die Menschen auf eine schlüpfrige Bahn getrieben, auf der alle Schritte abwärts führen." Nicht einer aber von denen — ruft Acton aus —, die das Papsttum einer Usurpation anklagen, haben jemals versucht, zu zeigen, daß der Zustand, der aus dem Fehlen des Papsttums notwendigerweise erfolgt, auch nur theologisch wünschenswert ist oder gar der Wille Gottes ist.

Das Papsttum, diese „einzigartige Institution", diese Krone des katholischen Systems, stellt in seiner Geschichte das konstante Wirken jenes Gesetzes dar, das dem Leben der Kirche zugrunde liegt, „das Gesetz der kontinuierlichen organischen Entwicklung". Es teilte die Wechselfälle der Kirche und „hatte seinen Teil an allem, was den Lauf und die Art ihrer Existenz beeinflußte". In der neueren Zeit haben sich die Päpste mehr und mehr auf die religiöse Domäne beschränkt; und hier ist der Heilige Stuhl „so mächtig und so frei am heutigen Tage, wie zu irgendeiner früheren Periode seiner Geschichte"[228].

Der religiöse und soziale Niedergang des Protestantismus wird demgegenüber auch vom liberalen Katholizismus auf den einen Punkt der *versagenden Autorität* zurückgeführt. Der Wert des Papsttums kann also indirekt gezeigt werden an den Konsequenzen, die aus seiner Verwerfung erfolgt sind. Daß auch das Papsttum durch seine frühere Kirchenstaatspolitik mit einem „unhaltbaren System" verkoppelt war, wird zugegeben. Aber gerade darum erwartet Acton als schließliches Ergebnis der Zerstörung des überlebten früheren Kirchenstaates „die Wiederherstellung des Heiligen Stuhles zu seinem berechtigten Einfluß auf die Gemüter der Menschen"[229].

Döllingers kirchenpolitischer Zielgedanke war es, die Kirche möge in eine Lage kommen, in welcher sie nicht mehr genötigt werden könne, eine Maschine des Polizeistaates und Werkzeug bürokratischer Administration zu sein. Er wollte die *Freiheit der Kirche vom Staat,* und darum *rechtliche* Trennung. Nicht aber Lossagung des Staates von der Kirche, denn das bedeutete eine Ausstoßung der christlichen Elemente des Staates.

Er befürwortete in der Zeit der deutschen Einigungsbewegung von 1848 eine Vereinigung der deutschen Bistümer zu gemeinsamen Nationalsynoden unter der ständigen Leitung durch einen Primas. Damit war keine gegen Rom gerichtete nationalkirchliche Bestrebung gemeint, sondern die Absicht war, den kirchlichen Zusammenhang *in* Deutschland und *mit* Rom auszuspielen gegen die Macht der Bürokratie und gegen staatskirchliche An-

---

228 I, S. 322.
229 I, S. 352.

schauungen. Niemals wollte er die katholischen Nationalkirchen „dem Einfluß des allgemeinen Kirchenoberhauptes verschließen“[230].

Die lenkende Autorität des Primats wird also auch vom idealistisch-liberalen Katholizismus bejaht. Doch ihre Steigerung zur Diktatur wird verneint. Es wird klargestellt, daß die päpstliche Autorität ihrem Wesen und Sinn nach Diktatur nicht ist. Nur rohe Zeiten, sagt *Möhler*, erfordern eine starke Konzentration der Macht, um sie zu reformieren. Nur die Gewalttätigkeit elementarer Kräfte nötigt dazu, eine starke äußere Kontrolle ins Leben zu rufen. Nur dann muß dem Papst die Diktatur gegeben werden.

Kein menschliches Gesetz wurde je erdacht — erklärt Acton —, dem es so durch und durch gelingen konnte, die willkürliche Ausübung von Macht unmöglich zu machen, als das wunderbare System des kanonischen Rechts, die reife Frucht der Erfahrung und der Inspiration von 1800 Jahren. Nichts kann den *politischen* Begriffen der Monarchie unähnlicher sein, als die Autorität des Papstes. Mit noch weniger Recht kann man von einem aristokratischen Element sprechen, dessen Wesen doch der Besitz erheblicher, persönlicher Privilegien ist. Denn die kirchliche Aristokratie ist eine solche des Verdienstes und Amtes. *Alle* Menschen sind durch die Taufe vor der Kirche gleich. Und doch kann man am allerwenigsten von einem demokratischen Prinzip sprechen, durch das jede Autorität in die Masse der Individuen verlegt wird. Alle Autorität in der Kirche beruht auf einer höheren Bevollmächtigung.

Und doch ist auf menschliche Weise dafür gesorgt, daß die Mittel der Bedrückung, der tyrannische Mißbrauch anvertrauter Macht, den „allerschmalsten Spielraum“ genießen sollen, der unter Menschen möglich ist. „Es gibt keine Gemeinschaft in der Welt, deren Verfassung sorgfältiger organisiert oder genauer reguliert ist, als die katholische Kirche . . . Wie ein weitumspannendes Netz dehnt sich dieses Kirchenrecht über die ganze Kirche aus, und keiner kann es durchbrechen, ohne ihre Kommunion aufzugeben[231].“

---

230 Vigener, „Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus“, Beiheft 7 der Historischen Zeitschrift 1926, S. 132, 112.

231 Fleiner, Festrede bei der 99. Stiftungsfeier der Universität Zürich am 29. April 1932. Neue Zürcher Zeitung Nr. 792, 801, 808.

II. Glaubensgehorsam

1. Das ewige Recht der Autorität

a) Die Einheit in der Entwicklung des Denkens

Die Theologie[232] ist zu keiner Zeit absolut vollständig, und sie ist darum immer Modifikationen ausgesetzt. Doch der Glaube eines Zeitalters wird in einem anderen nicht einfach aufgegeben: sondern er wird ausgeweitet. Die Form wird abgewandelt, nicht die Substanz, die im Dogma ruht. Bei dem Fortschreiten des religiösen Wissens kann also durch die Initiative der Wissenschaft die Darlegungsweise des Dogmas modifiziert werden, nicht aber seine Substanz.

Acton deutet nur an, worin diese unveränderliche Substanz des Glaubens besteht. Es handelt sich hier, wie in aller christlichen Philosophie, um die Objektivität der sittlichen Struktur der Welt. Und das bedeutet mehr als Moral und Nächstenliebe. Es handelt sich um „Tatsachen, die uns nicht bekannt sind und nicht bekannt sein können außer durch Offenbarung". Die sittliche Struktur der Welt schließt also das Mysterium der Erlösung und der Gnade mit ein. Und ihre Objektivität ist zugleich geschichtliche Realität durch Christus.

Das katholische Denken geht davon aus, daß Christus Einheit und vollkommene Übereinstimmung unter seinen Anhängern wünschte. Und dies nicht nur in Moral und Nächstenliebe. Vielmehr lag in seiner Lehre schon ein bestimmtes System beschlossen. Acton erinnert an „jene beispiellose intellektuelle Aufgewühltheit, die der Gegenwart Christi auf Erden folgte"; dort, inmitten dieser Erregung, „wurde der Glaube verbreitet für die Welt, während die Welt noch nicht bereit war, ihn zu empfangen"[233]. „Die Form", richtiger die substanzielle Grundform, die der christliche Glaube in einem bestimmten Zeitalter angenommen hat, hat wegen dieses substanziellen Charakters Gültigkeit für alle künftige Zeit.

Die „Umformung", soweit sie theologischer Art ist, beruht auf dem

---

[232] I, S. 473—480, „Conflicts with Rome" 1864. Acton setzt sich hier mit Froschhammer auseinander, und in einigen Punkten muß man seine eigene Auffassung aus der Umkehrung häretischer Sätze Froschhammers erschließen, die er hier zur Darstellung bringt und dann mit mehr angedeuteten als ausgeführten Argumenten ablehnt. Aber man spürt aus seinen Worten die innere Erregung, die ihn bei der Berührung dieses Problems ergreift, da er hier zugleich die Begründung für den Abbruch seiner durch die Hierarchie gehemmten publizistischen Tätigkeit gibt. Zugleich aber spürt man, wie ihn diese Auseinandersetzung in seiner Haltung festigt, da er sieht, daß ihn nichts von der Kirche trennt und der abtrünnige Gegner, von dem er hier spricht, in keiner Weise auf seiner eigenen Grundlage fußt.

[233] I, S. 195, 1858.

Fortschritt „religiösen Wissens", der nicht eine Sache genialer Inspiration ist, sondern „reguliert" wird durch Traditionen und „fixierte Regeln". (Während die inneren Mysterien der Frömmigkeit den Charakter religiöser Unmittelbarkeit bewahren, auch wenn sie liturgische Formen beseelen und mit durch sie auch wieder geklärt werden.)

Um jener offenbarten Substanz willen aber kann die Theologie zu einem „fixierten Maßstab" auch der philosophischen Wahrheit gemacht werden. D. h., sie hat ihrerseits ein Mittel, um die philosophisch-metaphysische *Wahrheit* einer Meinung zu erkennen. Denn die Philosophie, genauer die Metaphysik, hat es eben mit einigen Tatsachen zu tun, die zwar ebenso „absolut und objektiv" sind, wie die der Naturwissenschaften und historischen Wissenschaften, die aber „nur durch Offenbarung" bekannt sein können. Wenn nun also eine Philosophie die Änderung dieser Tatsachen fordert, wenn sie „die Schöpfung oder die Persönlichkeit Gottes" leugnet, so steht sie in „offenem Widerspruch" gegen — die Kirche.

Denn für die Offenbarung ist die Kirche „das Organ". Und die universale Kirche besitzt auch eine Stimme, die wiederum „das Organ" dieser Unfehlbarkeit ist. Darauf eben beruht die „dogmatische Autorität" des Heiligen Stuhles.

Die Kirche aber *kann* nicht unterlassen, eine solche Philosophie anzuklagen. Beide können nicht zusammen existieren. Eine muß die andere zerstören.

Acton gibt zwar die Gewißheit und Unabhängigkeit der Naturwissenschaften und der „historischen" Wissenschaften zu (nicht aber der Metaphysik). Denn „Gottes Handschrift" besteht in der Geschichte unabhängig von der Kirche, und „kein kirchliches Erfordernis kann eine Tatsache ändern". Der Katholik, bemerkt Acton, kann gewiß sein, daß die Kirche, da sie der Tatsache zum Trotz gelebt hat, auch deren Veröffentlichung überleben wird.

Der Philosoph aber „kann nicht die gleiche Exemption beanspruchen wie der Historiker". Denn die *Philosophie* kann nicht in ihrem eigenen *unabhängigen* Licht die Substanz jeder christlichen Lehre prüfen und kann nicht in jedem einzelnen Fall *entscheiden*, ob sie göttliche Wahrheit ist. Vielmehr liefert die Religion der Philosophie ein *Kriterium* — sie liefert nicht nur Materialien für die Philosophie. Eine freie Philosophie, die sich nicht an das Dogma „erinnert", hat darum keine Gültigkeit. (Ein Gedanke, der, gegenüber der bei Acton vorauszusetzenden Idee von der offenbarten Objektivität der sittlichen Struktur der Welt, nur als analytisches Urteil erscheint.)

Eben darum sind auch Vernunft und Glauben nicht geschieden; man kann sehr wohl eine Beziehung herstellen zwischen dem, was wir wissen, und dem, was wir glauben. Freilich kann es Konflikte geben zwischen den

„Resultaten" wissenschaftlicher Forschung und den Lehren der Kirche; aber das bedeutet nicht einen Konflikt der *Wahrheiten*. Die Geschichte etwa vermag gar nicht solche Materialien zu liefern, welche diejenige Autorität unterminieren könnten, die durch die Dogmen der Kirche als notwendig für die Existenz der Kirche proklamiert wird[234]. Die Lehren der Metaphysik aber sind nicht so deutlich und bestimmt, daß man sagen *müßte*, eine philosophische Behauptung, die von der Offenbarung *abweicht*, sei wissenschaftlich *wahr*. Wenn also die Schlüsse und Urteile der Philosophie den Glaubensartikeln widersprechen, so besteht kein zwingender Grund, sie — die philosophischen Urteile — trotzdem aufrechtzuerhalten. Zumal die Unterschiede und Ungewißheiten in Fragen des Glaubens keineswegs ebenso groß sind wie in den Fragen der Spekulation. Eine wissenschaftliche Meinung *kann* demnach nicht der Schiedsrichter der religiösen Lehre sein. Es gibt darum im Grunde gar kein „Opfer der Wahrheit" zugunsten der Religion[235].

Heute liegt dieses ganze Problem der Gewißheit und Endgültigkeit der Wissenschaft schon darum anders, weil der Wissenschaftsbegriff der damaligen Gegner der christlichen Weltauslegung aufgelockert ist. Mit der wachsenden inneren Unsicherheit besonders der Geisteswissenschaften steigt die Selbstgewißheit des auf tausendjähriger Menschenerfahrung und seelsorgerischer Arbeit fußenden Glaubens. Acton ist inmitten der Hochflut des modernen Empirismus ein hell beobachtender Wächter dieses Selbstvertrauens katholischer Vernunft. „Der Heilige Geist bewahrt die Kirche davor, in dogmatischen Irrtum zu verfallen. Während die menschliche Wissenschaft keine solche Verheißung besitzt."

Es ist ein Vertrauen in die göttliche Vernunft, an der der Mensch als Geschöpf Anteil hat. Aber eben darum ist es nicht das Vertrauen in die rein menschliche Vernunft eines katholischen Kantianismus (der Hermes und Günther), den Acton ablehnt, weil er so weit gegangen sei, im Namen der Gewißheit des Moralgesetzes die dogmatische Wahrheit *unbewußt* preiszugeben.

Auf der anderen Seite ist die Stimme der jeweiligen kirchlichen Autorität nicht schon das gleiche wie die religiöse Wahrheit. Aber selbst wenn die jeweilige *menschliche* Autorität fehlbar ist, ist deswegen die *Wahrheit* doch nicht ungewiß. Nur muß man freilich nicht, wie das viele Katholiken tun, theologischen Meinungen, die für Jahrhunderte ohne Vorwurf vorgeherrscht haben, eine Heiligkeit beilegen, die fast der sich annähert, die den Glaubensartikeln zukommt. Es ist vielmehr sehr wohl *möglich*, eine Linie zu ziehen

---

234 Not indeed, that any history furnishes, or can furnish, materials for undermining the authority which the dogmas of the church proclaim to be necessary for her existence. I, S. 470.

235 B. Vol. III, S. 188, „Ultramontanism" 1863.

zwischen unveränderlichem Dogma und unentschiedener Meinung. Und es ist *nötig*: Denn sonst besteht die Gefahr, daß die Veränderlichkeit, die nur zu *Meinungen* gehört, welche noch auf eine „endgültige und abschließende Prüfung" warten, auch auf die schon definierten *Dogmen* ausgedehnt wird.

Ein Konflikt aber zwischen definierten Lehren der Kirche und Schlüssen, die nach allen Beweismitteln der Wissenschaft gewiß sind, *kann* sich nicht erheben. Das folgt mit Notwendigkeit aus der letzten Einheit der Wahrheit und des Denkens, aus jener großen Harmonielehre, durch die Acton sich, wie er weiß, von Tausenden von glaubenseifrigen Männern unterscheidet, die einen solchen Konflikt für möglich halten.

b) Objektive Wahrheit und subjektive Gewissensfreiheit

Zwischen der Wahrheit und dem Gewissen steht die Frage nach der Freiheit des menschlichen Denkens. Wenn die Grenzen dieser Freiheit in Frage gestellt sind, wenn das Individuum offen mit der höchsten Autorität in Streit liegt, dann kann weder ein „offizielles Dekret" noch eine „private Argumentation" diesen Streit erledigen.

Alles kommt hier auf eine innere Haltung an, die zugleich die Autorität nicht *herausfordert* und die innere Wahrhaftigkeit nicht verletzt. Aus solcher Spannungseinheit heraus tritt Acton an dies kritischste aller Probleme.

Die von Döllinger überkommene Grundhaltung ist etwa die folgende:

Der Katholik ist der Korrektur durch die Kirche unterworfen, wenn er in Widerspruch zu ihrer *Wahrheit* steht, nicht wenn er ihren *Interessen* im Wege steht. Denn es gibt nichts Willkürliches oder Unvorbereitetes in der Autorität, die sie übt, die Gesetze ihrer Regierung finden allgemeine Anwendung, sind alt, öffentlich und deutlich definiert.

Und darum kann Acton zugleich aufrichtig versichern, daß er mit seiner publizistischen Tätigkeit kein Ziel erreichen und keine Anschauung fördern will, außer Zielen und Anschauungen, an denen die katholische Kirche interessiert ist[236].

Acton bekennt und versichert hier, daß die *Grundlage* seiner Zeitschrift ein demütiger Glaube an die unfehlbare *Lehre* der katholischen Kirche ist, eine Hingabe an ihre *Sache*, die jedes andere *Interesse* „kontrolliert", und eine Anhänglichkeit an ihre *Autorität*, die *kein anderer Einfluß* verdrängen kann. Wenn in dem, was er veröffentlicht habe, irgendwo eine Stelle gefunden werden könne, die dieser Lehre entgegen ist, mit dieser Hingabe *unvereinbar* oder respektlos gegenüber dieser Autorität ist, „so nehmen wir es aufrichtig zurück und bedauern es".

[236] I, S. 442, 1864.

Es ist eine herbe Selbsterkenntnis katholischer Disziplin, daß „ein Katholik, der sich auf Kosten eines kirchlichen Vorgesetzten verteidigt, *das* opfert, was im allgemeinen von größerem öffentlichen Wert ist als sein eigener unbescholtener Ruf"[237]. Der Stimme der Autorität wird aber nicht mehr gehorcht, wenn ihre *Rechte* herausgefordert werden; und ein Privatmensch, der sich daranmacht, die Kirche durch den Einfluß seines eigenen Wortes zu reformieren, verstärkt sofort durch seine Isolierung gerade die entgegengesetzte Meinung[238]. Weit entfernt also, der Sache der Freiheit geholfen zu haben, hat er dann nur eine Reaktion gegen sie hervorgerufen — „auf die man nur mit Sorge blicken kann"[239].

Daneben stellt Acton aber eine entschiedene Verwahrung gegen die „verbreitete Meinung", daß eine *willkürliche* Autorität in der Kirche bestehe, die verneinen könne, was bisher geglaubt wurde, oder die den Gläubigen plötzlich gegen ihren Willen Lehren aufzwingen könne, die in Widerspruch mit den anerkannten Schlußfolgerungen der kirchlichen Wissenschaft stehen[240]. Die katholische Theologie als Geisteswissenschaft erscheint hier abermals als Garant der christlichen Gedankenfreiheit. Ihre Schlußfolgerungen werden dann allerdings, wenn sie als anerkannt gelten können, nahezu als bindend betrachtet. Dies ist der Punkt, wo die Gewissensfreiheit über das Subjektive hinaus eine objektive Sicherung durch die Erkenntnisse der Wissenschaft erhält. Und es ist vor allem *historisches Wissen*, woran hier gedacht wird, denn jene Schlußfolgerungen basieren auf dem „Zeugnis der Vergangenheit".

Die Autorität freilich mag sich dadurch zu „beschützen" suchen, daß ihre „Untertanen" in Unwissenheit um ihre Fehler und „in abergläubischer Bewunderung" gehalten werden. Aber „Religion hat keine Gemeinschaft mit irgendeiner Art des Irrtums"[241]. So schließt sich auch hier wieder der große Ring der Offenbarung — Dogma — Wahrheit; und Freiheit und Gebundenwerden unauflösbar ineinander verwoben.

„Blinder Gehorsam wird von dem Christen weder verlangt noch von ihm zugestanden. Er muß mit offenen Augen gehorchen, er muß aufmerksam prüfen, was immer vom ihm verlangt wird, und er muß es zurückweisen, sobald er etwas Sündhaftes darin bemerkt oder zu bemerken glaubt; zugleich weiß er, daß ihm nichts nahegelegt werden kann, was nicht in der unveränderlichen Ordnung und den Gesetzen der Kirche begründet ist[242]."

---

[237] I, S. 442.
[238] B. Vol. IV, 238, „The Munich Congress" 1863.
[239] I, S. 481, „Conflicts with Rome" 1864.
[240] B. Vol. III, S. 201, 202, 1863.

2. *Die dauernde Pflicht der Wissenschaft*

Der Anspruch der Wissenschaft auf völlige Unabhängigkeit ist als übertrieben abgelehnt. Dem Papst und dem Episkopat soll nicht jedes Recht der Einmischung in die wissenschaftliche Literatur abgesprochen werden. Zwar ist die kirchliche Autorität dem menschlichen Irrtum und dem Mißbrauch ausgesetzt. Trotzdem ist es aber nicht richtig, zu sagen, daß man ihre Einmischung niemals zulassen kann[243].

Acton ist der leidenschaftliche Feind jeder Unterdrückung freier Forschung; schon weil er, wie Döllinger, dem Irrtum die positive Wirkung zuschreibt, die Erkenntnis voranzutreiben. Der Weg zur Wahrheit führt durch Irrtum. Doch bei aller Ablehnung intellektueller Unterdrückung erkennt er die psychologische Richtigkeit einer Beschränkung und Regulierung des Wissens in einigen Fällen an. Zumal *isolierte* Wahrheiten, etwa über Skandalgeschichten des Papsttums, können „gefährliche Anlässe" bieten für *unvorbereitete* und unstabile Gemüter.

So kann er, gegenüber der früheren spanischen Praxis einer völligen Unterdrückung alles intellektuellen Lebens, selbst den positiven Sinn der gleichzeitigen römischen Praxis würdigen.

„Der römische Brauch[244] war, auf die Gefahr aufmerksam zu machen und die Menschen vor ihr zu warnen. *Die Anklage setzte die geistige Widerlegung des Irrtums voraus und war darauf begründet.* Es galt als ausgemacht, daß es eine Klasse von Gelehrten gab, denen es oblag, im Interesse der Rechtgläubigkeit von der literarischen Bewegung der Zeit Kenntnis zu nehmen und in gleicher Weise aus ihren guten und schlechten Elementen Nutzen zu ziehen, während die Allgemeinheit der Gläubigen aus dieser Arena ausgeschlossen war. So würde, meinte man, die Religion alle Vorteile sowohl der Sicherheit wie der polemischen Übung haben."

Aber das alles sind ihm doch überlebte Methoden. Und gerade für *die Behandlung der Geschichte* steht er allem Verschleiern und Beschönigen mit tiefstem, gerade religiös begründetem Bedenken gegenüber. Denn wenn es rechtmäßig sein soll, Tatsachen oder Feststellungen zu verheimlichen, so kann es auch leicht als ebenso rechtmäßig betrachtet werden, ihnen „den Stachel zu nehmen", wenn sie doch vorgebracht werden müssen. Durch dieses Vorgehen, so wird dann wohl argumentiert, werde nicht die Wahrheit unterdrückt, sondern der Irrtum, denn es solle hierdurch verhindert werden, „daß ein falscher Eindruck auf die Gemüter der Menschen gemacht wird".

---

241 I, S. 470, 1864.

242 Döllinger in der Frankfurter Nationalversammlung. Debatten p. 1674.

243 I, S. 483.

244 A. Vol. III, S. 168ff., „Hefeles Life of Ximenes" 1860.

Acton gibt zu, daß eine derartige Behauptung „an einer untergeordneten Stelle“ wahr sein kann. In einer höheren Ordnung der Wahrheit muß aber eine solche Behauptung irreführen. Bei denen, die sie „ohne Qualifikation“ in sich aufnehmen, führt sie zu verhängnisvollen Konsequenzen für Gewissen und Seligkeit[245].

Döllinger hatte in seiner Rektoratsrede von 1845 den größten Nachdruck darauf gelegt, daß die Universität nicht zuletzt eine Stätte der Gefahr für das Seelenheil sei[246]. Der größte Teil auch der wissenschaftlichen Literatur sei mit den mannigfaltigsten Irrtümern erfüllt. „Es ist eine trübe, mit geistigen Miasmen und Krankheitsstoffen geschwängerte Atmosphäre, in welcher man hier atmet, und nur die kräftigsten gegen das Kontagium anderweitig gesicherten Naturen vermögen sich in solcher Atmosphäre gesund zu erhalten.“ Zugleich rief er die Studenten auf zu gründlicher „harmonischer Durchbildung“ und zu „geistiger Mündigkeit“.

Erst aus dem religiösen Chaos der heutigen Zeit heraus begreift man ganz den Sinn dieser doppelten Forderung. Die Stellung der katholischen Wissenschaft zwischen der Seele des Einzelnen (der immer neue verwirrende Eindrücke aus der lebenden Wirklichkeit empfängt) und der kirchlichen Wirklichkeit, die schon gestaltetes und sich weiter gestaltendes Leben enthält, ist die des Vermittlers; sie vermittelt, indem sie *vorbereitende Denkformen* in zurückhaltender Arbeit schafft; mit ihnen tritt sie erst im engeren Kreise hervor, bevor sie sich an die Welt richtet, um die Ergebnisse der allgemeinen Diskussion preiszugeben; denn damit zu beginnen, wäre „Vergeudung wertvoller Kraft“ und würde zugleich die Autorität der Kirche ernstlich schädigen. „Denn est ist immer von ernstester Wichtigkeit, daß die Äußerungen der höchsten Autorität antizipiert und unterstützt werden durch eine allgemeine Verständigung und Übereinstimmung unter den Gläubigen, so daß keine Versuchung bestehe, ihre Berechtigung anzufechten, und der Irrtum, bevor er in Kollision mit der Autorität gerät, aufgefangen und widerlegt werde. Es ist die Pflicht der kirchlichen Wissenschaft, zwischen der Kirche und ihren Angreifern zu stehen, um ihre Verordnungen zu rechtfertigen, um Konflikte zu verhüten und um theologische Dispute beizulegen, *bevor* sie Gefahren für den Glauben mit sich bringen. Damit dies erfüllt werden kann, ist es erforderlich, nicht nur, daß die Gelehrsamkeit sorgfältig gepflegt werde, sondern daß sie auch einen gewissen Grad von Einheit und Harmonie der Meinung zur Reife bringe[247].“

Dies bedeutet nun durchaus nicht, daß die Autorität der Kirche zum äußeren Lenker der Wissenschaft erhoben werden soll. Das Urteil des Heiligen Stuhles liefert nicht die Sanktionen und Sicherheit, um alle „Lücken in dem

---

245 B. Vol. III, S. 175, 1863.

246 Vigener, a. a. O., S. 119.

247 B. Vol. IV, S. 210ff., „The Munich Congress“ 1863.

Horizont des menschlichen Intellekts" auszufüllen und die Probleme der Wissenschaft zu lösen — oder die Politik der Staaten zu regulieren.

Die „allgemeine Tradition der Menschheit" besitzt ihre eigene Sicherheit, und darüber hinaus sind die Wissenschaften einer „inneren Selbstentwicklung" fähig, um sich in eine „Harmonie und Ordnung" zu gliedern. Sie brauchen nicht ins Chaos zu führen und in einen trüben Strom der Meinungen. Sie können mehr erreichen als nur ein größeres oder geringeres Maß von Wahrscheinlichkeit. Ihre Methoden führen zu sicheren „menschlichen Wahrheitsbeweisen", sie sind einer „strengen Demonstration" fähig. Ja, innerhalb einer gewissen Sphäre kann selbst der Metaphysik eine „absolute Gewißheit" zugesprochen werden.

Gerade darum aber braucht man auch nicht an einer Versöhnung von Wissenschaft und Religion zu verzweifeln. Denn so wie eine völlige Trennung und Entfremdung unbegründet wäre, so ist auch eine Überordnung der Religion über die Wissenschaft unter Berufung auf deren Ungewißheiten nicht notwendig. Im Gegenteil: die weltliche und die religiöse Wahrheit enthalten *jede für sich* „alle Elemente", die für ihre Versöhnung und Vereinigung nötig sind. Die Wahrheit ist in Wissenschaft und Religion wie im Leben die eine und unzerstörbare. Darum läßt sich mit Recht sagen: wenn man alle Grundlagen der menschlichen Gewißheit zerstörte, um kein Fundament zurückzubehalten außer der Autorität, so zerstörte man die Autorität selbst. Wahre Autorität ist also — da sie auf dem Vertrauen zu ihrer Wahrheit beruht — im menschlichen Sinne zugleich Führerschaft[248].

Diese konkrete wirkliche Führerschaft muß mitbegründet werden gerade auf den menschlichen, diesseitigen Seiten des Lebens. Gerade darum schon bei Döllinger, wie heute erst recht, die Anerkennung der Notwendigkeit, die Lehre der Moraltheologie „auszuweiten" und zu „modifizieren", um den Problemen in Staat und Wirtschaft gerecht zu werden[249]. Darum auch sein Hinweis nicht nur auf das philosophische Gebiet, sondern auch auf das volkswirtschaftliche und geschichtliche[250]. Unwissenheit in sozialökonomischen Fragen hat häufig zu „schweren Fehlern" auf Seiten der Kirche geführt. Und dabei wäre doch die Sozialwissenschaft „auf dem Stand der Entwicklung, den sie jetzt erreicht hat", ein mächtiger Beistand bei der Apologie des Christentums; gerade sie könnte am besten die Dienste darlegen, die durch die Kirche für den „sozialen Fortschritt der Menschheit" geleistet worden sind.

Für die zahlreichen Schwierigkeiten, die sich gerade im Zusammenhang mit diesem „Fortschritt der Gesellschaft" erheben, haben aber die „landläufigen" theologischen Systeme keine Lösung. So findet sich der Klerus —

---

[248] I, S. 462—463, 1864, In Auseinandersetzung mit Lamennais.

[249] B. Vol. IV, S. 243, „The Munich Congress".

[250] Vigener, a. a. O., S. 119.

in der Literatur wie in der Seelsorge — oft Problemen gegenübergestellt, „denen er nicht gelernt hat zu begegnen". Hier liegt nun eine der dauernden Pflichten der katholischen Wissenschaft. Denn „sowohl in den Prinzipien wie in der praktischen Behandlung" der Armenfürsorge, der Genossenschaften, der Übervölkerung, der Auswanderung hat die christliche Religion ihr „eigenes System", und wäre darum fähig, die Forschungen der Wissenschaften anzuregen und zu fördern[251].

Die eigentlich *vermittelnde Stellung der Wissenschaft* kommt aber doch am deutlichsten in den beiden Grundsätzen, die der Münchener Gelehrtenkongreß aufstellte, zum Ausdruck: 1. Enge Anhänglichkeit an die offenbarte Wahrheit, wie sie in der katholischen Kirche gelehrt wird, ist eine wichtige und unentbehrliche Bedingung für die fortschreitende Entwicklung einer wahren und umfassenden Spekulation im allgemeinen und für den Sieg über die Irrtümer, die jetzt vorherrschen, im besonderen. 2. Es ist eine Sache des Gewissens für alle, die auf der Grundlage des katholischen Glaubens stehen, sich in allen ihren wissenschaftlichen Forschungen den dogmatischen Äußerungen der unfehlbaren Autorität der Kirche zu unterwerfen. Diese Unterwerfung unter die Autorität steht nicht in Widerspruch mit der Freiheit, die der Wissenschaft natürlich und notwendig ist[252].

Durch den „sichernden Vorbehalt" in der Klausel des zweiten Satzes wurde „die Bahn sorgfältig offengelassen" für den weiteren wissenschaftlichen Fortschritt. Da zudem dogmatische Äußerungen sehr selten sind, so beanspruchten diese Grundsätze, wie Acton meinte, für die Wissenschaft *alle notwendige intellektuelle Freiheit,* die „wesentlich ist für den Fortschritt der Wahrheit"[253]. Sie enthielten zugleich für den Glauben das, woran auch der „extremste Verteidiger intellektueller Freiheit" notwendig festhalten muß, wenn er an dem Glauben der Katholiken festhalten will.

Auf dieser Basis könne man die *Kirche* gegen den Vorwurf verteidigen, daß der Glaube der Freiheit feindlich sei. Denn man könne zwar niemals jene Unterwerfung unter das Dogma der Kirche verraten. Aber ebensowenig könne man „jene ernste Sorgfalt für die Rechte und Interessen der Wissenschaft" preisgeben. Die katholischen *Wissenschaften* aber könne man auf dieser Basis gegen den Vorwurf verteidigen, daß sie in ihren Forschungen gehemmt werden und eine Macht anerkennen, die die Öffentlichkeit der Wahrheit verhindern könne. Im Gegenteil wird es Aufgabe der Forschung sein, fußend auf diesen Grundsätzen „dem katholischen Körper einen neuen Geist einzuflößen und einen neuen und autorativen Mittelpunkt der Gelehrsamkeit zu schaffen, der künftig den Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion verhüten wird".

---

251 B. Vol. IV, S. 243.

252 B. Vol. IV, „The Munich Congress".

253 I, S. 461.

Acton richtet hier wieder eine besondere Hoffnung auf die deutschen katholischen Theologen. Er findet unter ihnen den „gelehrtesten Klerus in Europa", die „tiefsten Gelehrten und originellsten Denker" des Katholizismus. Er vertraut auf ihr Prestige. Ihr Appell an die Freiheit könne nicht wohl durch irgendwen zurückgewiesen werden, „der den Anspruch erhebt, die Hierarchie literarischen Verdienstes zu verstehen", denn es handele sich dabei ja nicht um Widerstand gegen die Dekrete des Heiligen Stuhles, sondern es sei eher wie eine „konstitutionelle Remonstranz" gegen gefährliche Beschränkungen. Gefährlich nicht nur für die wissenschaftliche Freiheit, sondern auch — so müssen wir Acton verstehen — für den Glauben selbst. Seine Gesamthaltung in der Spannung zwischen Autorität und Freiheit läßt sich in einem Satz zusammenfassen: er wünscht, die Autorität durch Beschränkung zu erhalten und die Religion durch Freiheit zu fördern[254].

III. Opfer des Intellekts?

1. Gefahr einer Gewissensspaltung zwischen Rechtgläubigkeit und Redlichkeit

Unter den Fehlern und Irrtümern, die dem Katholizismus vorgeworfen werden, gibt es wenige, die nicht wirklich von individuellen Katholiken begangen oder gehegt worden sind. Und manche Beispiele dafür sind gerade durch die Handlungen der Autorität selbst geliefert worden[255]. Der Unterschied zwischen dem „sündigen Agenten" und der „göttlichen Institution" darf aber nicht ignoriert werden — gerade um der Wahrheit willen!

„Es ist eine Versuchung für unsere Schwäche und unser Gewissen, den Papst zu verteidigen, wie wir uns selber verteidigen würden — mit der gleichen Vorsicht und Eifrigkeit, mit dem gleichen heimlichen Bewußtsein, daß es schwache Punkte in der Sache gibt, die am besten verheimlicht werden sollten, indem man die Aufmerksamkeit von ihnen ablenkt. Was die Verteidigung so an Energie gewinnt, verliert sie an Aufrichtigkeit; die Sache der Kirche, die die Sache der Wahrheit ist, wird so mit menschlichen Elementen vermischt und verwechselt und durch eine herabwürdigende Allianz geschädigt. Auf diese Weise kann selbst Frömmigkeit zu Immoralität führen und Ergebenheit für den Papst von Gott wegführen[256]."

Actons gläubige Wahrhaftigkeit kämpft fast gegen nichts so leidenschaftlich wie gegen die Verwechslung zwischen der Kirche und den Autoritäten in der Kirche; denn *daß* in der Kirche manchmal ein schlechter Gebrauch

---

[254] Ebendort.
[255] I, S. 461, „Conflicts with Rome" 1864.
[256] I, S. 314, 315, „Döllinger on the Temporal Power" 1861.

gemacht worden ist von der höchsten Autorität, das *kann* er nicht bestreiten. Aber gerade darum will er gegenüber einer Auffassung, die die Kirche verantwortlich machen will für die Handlungen der Päpste, unterscheiden zwischen der Kirche und ihren Autoritäten.

Die Methode Roms aber, um die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Autorität „auszugleichen", war die der „Anpassung". Das heißt, in der Behandlung der Literatur war die vorwiegende Erwägung die Furcht vor „Ärgernis". Bücher wurden verboten, nicht nur, weil ihre Feststellungen geleugnet wurden, sondern weil sie der Moral verderblich, dem Glauben gefährlich — und der Autorität nachteilig schienen. „Um so zu sein, brauchten sie nicht notwendigerweise unwahr zu sein."

Der Index war demgemäß nicht nur gegen Falsches gerichtet, sondern hauptsächlich gegen „bestimmte Gebiete der Wahrheit". Er war ein „großes Instrument", um historische Nachprüfungen zu verhindern, um den Gläubigen die Kenntnis der Kirchengeschichte fernzuhalten — und um „ein fiktives und fabulöses Bild" von der Aktion der Kirche „in Umlauf zu setzen"[257].

Aber schon die Gelehrten des 17. Jahrhunderts, von Baronius bis Tillemont, „rissen eine unglaubliche Menge bewußter Erdichtungen in der Geschichte der früheren Päpste hinweg"[258]. Damals begann die Kunst des Kritizismus, und in diesen historischen Forschungen war der Fortschritt des Wissens seit Jahrhunderten „konstant, rasch und sicher"; jede Generation hat „massenhaft" Informationen ans Licht gebracht, die früher unbekannt waren. „Diese Forschung hat allmählich den Werdegang und die ganze Politik der kirchlichen Autorität bloßgelegt, und hat von der Vergangenheit jenen Schleier des Geheimnisses fortgezogen, womit sie sich, wie alle anderen Autoritäten der Gegenwart, zu umgeben sucht."

In den geschichtlichen Vorgängen aber wird eben die Rolle sichtbar, die dieses „menschliche Element" gespielt hat, und „die unleugbare Existenz von Sünde, Irrtum und Betrug an den hohen Stellen der Kirche". Darum richtete sich immer schon die kirchliche Unterdrückung hauptsächlich gegen die historische Forschung — denn sie enthielt „die meisten Elemente der Gefahr"[259]. Und auch heute besteht diese Kluft, dieser beklagenswerte „Antagonismus", der die Führer der „neuen Schule" von den Nachfolgern der „alten" trennt[260].

Den Verfassern der „alten Schule" ist eine *wissenschaftliche Kontrolle* natürlich unwillkommen, denn sie hindert die willkürliche „Auslese der Tatsachen" und richtet etwas anderes als die „Konvenienz" auf als „Maßstab der Wahrheit". Darum verwerfen sie deren Gesetze, nicht nur im Prinzip,

---

257 I, S. 471.

258 B. Vol. III, S. 612, 616, „Medieval Fables of the Popes" 1863.

259 I, S. 469.

260 A. Vol. IV, S. 150, „Döllingers History of Christianity" 1861.

sondern auch im Detail und in Praxis, und „kehren bewußt zu den Traditionen einer Periode zurück, in der die Mittel noch nicht existierten, um die Wahrheit von Fälschungen zu unterscheiden“[261].

Es ist ein geistiger Vorgang, der Acton mit „Scham und Schmerz“ erfüllt, und unter dem er nicht aufgehört hat zu leiden; und Tausende von Seelen, das weiß er, haben darunter gelitten.

Unter den Dingen, die der Kirche Unehre brachten, habe nichts, meint Acton, eine verhängnisvollere Wirkung gehabt als „jene Konflikte mit der Wissenschaft und Literatur“, durch die die Menschen dahin gebracht wurden, die Gerechtigkeit oder Weisheit und selbst die Zuständigkeit der kirchlichen Autoritäten zu bestreiten. Selten, wie solche Konflikte auch waren, haben sie doch einen Argwohn herbeigeführt, daß die Kirche in ihrem Eifer für eine „Bewahrung vor Irrtum“ die intellektuelle Freiheit unterdrückt; daß sie sich eine „administrative Einmischung“ in Überzeugungen erlaubt, denen sie doch nicht das Stigma der Falschheit geben kann; und daß sie ein Recht beansprucht, das Wachstum des Wissens zurückzuhalten, sich bei der Unwissenheit zu beruhigen, ja den Irrtum zu fördern[262].

Der wissenschaftliche Gebrauch, den Katholiken von der Kunst des Kritizismus in der Literatur der Gegenwart machten, erschien den kirchlichen Autoritäten als ein „Opfer des Prinzips“. Eine „Eifersucht“ entstand, die sich zu Antipathie auswuchs.

In Rom hielt man eben daran fest, daß die Wahrheiten der Wissenschaft nicht gesagt zu werden brauchen und nicht gesagt werden *sollten*, wenn sie — nach dem Urteil der römischen Theologen — geeignet seien, den Glauben zu kränken. Trotz dieses großen Antagonismus gab es lange keinen Zusammenstoß. Man übersah stillschweigend Veröffentlichungen in Deutschland, die sofort gerügt worden wären, wenn sie in Italien oder Frankreich erschienen wären. Bald aber wuchs das Mißtrauen. In Rom, wo der „Einfluß des freien geistigen Wettbewerbs“, wie er in Deutschland entstanden war, nicht gespürt wurde, konnte man die Gründe, die für ihn sprachen, nicht verstehen, noch seine Wohltaten erfahren[263].

Aber auch in Deutschland selbst bildete sich eine Art Bündnis der Bischöfe mit der „strengeren“ Richtung. Mainz wurde ihre Hochburg. Bischof von Ketteler hatte die theologische Fakultät von Gießen nach Mainz verlegt. In dem *Seminar von Mainz* fanden die Anschauungen der strengen Partei ihren intensivsten Ausdruck; denn durch seine Isolierung von dem Einfluß einer Universität wurde es „der natürlichen Anregung zur wissenschaftlichen Forschung beraubt“.

Acton verkennt nicht die besondere geistige Situation dieser Schule, die

---

261 B. Vol. III, S. 181, „Ultramontanism“ 1863.

262 I, S. 461, 1864.

263 I, S. 472.

„mitten im Kampfgebiet liegt". Für die eifrigen Männer, die im Brennpunkt des Konflikts zwischen der Welt und der Kirche stehen, sind die unmittelbaren Gefahren und der gegenwärtige Antagonismus von alles beherrschendem Interesse. Um den heftigen Kampf gegen Unwissenheit, Gewalttätigkeit und Haß durchzuhalten, finden sie die täglichen Mittel, um auf die öffentliche Meinung zu wirken, nicht in den „fernliegenden Wohltaten der Wissenschaft", sondern in einem engen Anschluß an den Heiligen Stuhl — und in der Sympathie, die sie in Deutschland durch ihren Einfluß auf den jährlichen Katholikentagen zu gewinnen vermögen.

Nicht diese an sich verständliche Haltung ist es, gegen die Acton sich richtet. Sondern er kämpft dagegen, daß das Organ dieser Bischofspartei, „Der Katholik", die Hauptgelehrten des katholischen Deutschlands immer wieder anklagt; ihre Rechtgläubigkeit beargwöhnt, weil sie von der Anschauung derer abweichen, die mitten im Kampfe stehen[264].

Für Acton bedeutet diese Kluft eine „Spaltung zwischen den *römischen* und den *katholischen* Elementen in der Kirche"[265]. Eine höchst bedeutsame Unterscheidung im Munde dieses germanischen Katholiken! Zwar gibt er zu, daß jenes Mißtrauen auf seiten der römischen Theologen gegenüber den deutschen insofern gerechtfertigt war, als es durch eine entsprechende literarische Verachtung von seiten vieler deutscher katholischer Gelehrter vergolten wurde. Aber er vertritt dabei die Partei der Deutschen und nimmt ihre Gefühle in Schutz. Denn die deutschen katholischen Schriftsteller seien in einen harten Kampf mit dem nicht-katholischen Deutschland verwickelt, wobei ihre Antagonisten sich auszeichneten durch „intellektuelle Kraft, gründliches Wissen und tiefes Denken, wie es die Verteidiger der Kirche in katholischen Ländern niemals zu bekämpfen hatten".

In diesem Konflikt konnten die italienischen Theologen keinen Beistand leisten. „Sie hatten sich vollkommen unfähig gezeigt, sich mit der modernen Wissenschaft zu schlagen." Da die Deutschen sie nicht als Hilfskräfte anerkennen konnten, so hörten sie bald auf, sie als gleichen Ranges zu betrachten oder überhaupt als wissenschaftliche Theologen. Ohne ihre Rechtgläubigkeit anzuklagen, gewöhnten sie sich doch daran, sie als Männer zu betrachten, die unfähig waren, die Ideen einer Literatur zu verstehen und zu meistern, die so weit von ihren eigenen Ideen entfernt sind[266].

Was aber war nun dieser ablehnenden oder gleichgültigen Haltung gegenüber das Ziel der römischen Schule? Acton umschreibt es folgendermaßen: Wenn die intellektuelle Aktivität des katholischen Deutschlands zur Unterwerfung unter die römischen Kongregationen gebracht werden soll, muß sie in *den* Systemen sich einrichten, mit denen die römischen Theologen ver-

[264] B. Vol. IV, S. 212—14, „The Munich Congress" 1868.
[265] I, S. 516, 1870.
[266] I, S. 476.

traut sind; für diese Systeme muß darum ein direkter theologischer wie auch dogmatischer Einfluß in Anspruch genommen werden.

Daraus ist die bestimmte Forderung erwachsen, daß die fixierten Traditionen der Theologie, wie sie durch die Jesuiten in Rom gelehrt wurden, bindend gemacht werden sollen für die deutschen Katholiken, damit Rom nicht alle Kontrolle über ihre Literatur verliert. Der äußere Ausdruck für diese Ideale ist ein demonstrativer Eifer für die geistlichen und weltlichen Ansprüche des Heiligen Stuhles, ein durch nichts gemildertes Vertrauen in die Wirksamkeit der Index und eine Vorliebe für scholastische Theologie.

Acton hat den größten Begriff von der säkularen Bedeutung dieses geistigen Ringens. Er sieht, daß die Kräfte, die innerhalb der Kirche Krieg führen, „nicht so leicht" zu versöhnen sind. „Die Methoden und Prinzipien verschiedener Perioden und Welten des Denkens kämpfen miteinander. Alte und zähe Traditionen erleiden eine Transformierung und die Wahrheiten, die Anerkennung fordern und die Mißbräuche, denen es um ihre Existenz geht, können nicht den Agonien der Geburt oder des Todes entgehen. Die strenge Rechtgläubigkeit eines Teils der Katholiken wird in Frage gestellt, und die intellektuelle Redlichkeit des anderen, und wenn solche Anklagen ausgetauscht werden, können sie nicht beide völlig unbegründet sein."

Acton blickt in die Zukunft und sein tiefer Glaube an eine letzte Harmonie der Wahrheit läßt ihn glaubend und kämpfend den unendlich bezeichnenden Ausspruch tun: „Es gibt unter diesen Elementen des Widerspruchs vielleicht keins, das nicht in dem Fortschreiten des Wissens und der Erfahrung absorbiert werden wird. Aber sie werden sich nicht ohne einen Kampf voneinander trennen, und Friede wird nur das Resultat eines entscheidenden oder erschöpfenden Krieges sein[267]."

2. *„Das moralische Hindernis auf dem Wege nach Rom"*

Indem der liberale Katholizismus die Freiheit wissenschaftlichen Forschens an die Dogmen des *Glaubens*, aber auch nur an die *Dogmen* des Glaubens band, glaubte er alle notwendige Freiheit auch für die Zukunft gesichert zu haben. Denn dogmatische Äußerungen sind sehr selten. Und die Autoritäten, die im allgemeinen in Fragen der Wissenschaft eingreifen, haben — nach dieser (heute ja auch herrschenden) Auffassung — keinen Anteil an der Unfehlbarkeit[268]. Der Congregation des Index einen Anteil an der Unfehlbarkeit der Kirche zuzuschreiben, ist in den Augen Actons ein „monströser Irrtum"[269].

---

267 B. Vol. IV, S. 219, „The Munich Congreß" 1863.
268 B. Vol. IV, ebendort.
269 I, S. 478.

Nun aber wurde durch den Brief des Papstes an den Erzbischof von München nach dem Gelehrtenkongreß von 1863 ausdrücklich erklärt: in der gegenwärtigen Lage der Gesellschaft sei die höchste Autorität der Kirche mehr als je notwendig. Ein vollständiger Gehorsam gegenüber den Dekreten des Heiligen Stuhles *und der römischen Kongregationen* könne nicht unvereinbar sein mit dem Fortschritt und der Freiheit der Wissenschaft. Katholische Schriftsteller seien nicht nur durch die Enscheidungen der unfehlbaren Kirche gebunden, die sich auf Glaubensartikel beziehen. Sie müssen sich auch den theologischen Entscheidungen der römischen Kongregationen unterwerfen und den Meinungen, die im allgemeinen in den Schulen angenommen werden, und es sei Unrecht, *wenn auch nicht häretisch,* diese Entscheidungen und Ansichten zu verwerfen.

Das aber bedeutete eben doch, daß, wie Acton es formuliert, „die Bahn theologischen Wissens durch die Dekrete des Index *kontrolliert* werden soll"[270]. Freilich, die Zensuren Roms hatten an Wirksamkeit verloren, doch „man" fand eben deswegen, daß der Fortschritt der Literatur „unter Kontrolle" nur zu bringen sei durch ein „Anwachsen der Autorität". Dies, so meinte man in Rom, konnte erreicht werden, wenn ein allgemeines Konzil die Entscheidungen der römischen Kongregationen für absolut und den Papst für unfehlbar erklärte[271].

Acton befürchtete von dem so motivierten Vatikanischen Konzil die Einbuße der expansiven Macht des Katholizismus. Die Möglichkeit auch nur einer Diskussion mit den Protestanten würde verschwinden, von einer Wiedervereinigung zu schweigen. Denn Rom hatte schon früher auf „Meinungen" bestanden, „die den Bekehrungen eine Grenze setzten und ein Motiv zur religiösen Verfolgung abgaben". Acton erhebt den Vorwurf, daß hier die „Erhaltung der Autorität" zu einem höheren Ziel wird, als die Propagierung des Glaubens. Erstes Bestreben sei es geworden, Meinungsunterschiede innerhalb der Kirche zu unterdrücken. Und freilich, dieses Ziel könnte nicht wirksamer erreicht werden als durch „die Verwandlung des Vatikans in eine Art von katholischem Delphi"[272].

Die ungebildete Masse der Katholiken ist allerdings, wie Acton feststellt, bereits geneigt, dem Papst eine unbegrenzte Macht zuzuschreiben, von der „die rohen populären Vorstellungen über die Ablässe" einen Begriff geben, besonders in dem „oberflächlichen Katholizismus des südlichen Europas". Dort glaube man, daß der Papst tatsächlich den Himmel verschließen, die Verstorbenen im eigentlichen Sinne des Wortes aus dem Fegefeuer erlösen

---

270 I, S. 482/83.

271 I, S. 516, 1870; vgl. gegenüber diesen Befürchtungen die Richtigstellungen im 5. Kapitel des Ersten Teils „Im Kampf um die Unfehlbarkeit".

272 C. Juli 1867, S. 370, „The next general Council".

könne, daß er die Absolution von neuen Bedingungen und von der Unterwerfung unter seine Befehle abhängig machen könne. „Gerade aus dieser Vorstellung ergibt sich für die Masse, daß ein Mann, der mit einer so furchtbaren Macht bekleidet ist, von dem Geiste Gottes beherrscht und gelenkt werden muß", sonst würde er ja, der das Geschick von Menschen kontrolliert, durch den Mißbrauch der Autorität auf Erden „unbewußt die Hölle bevölkern". Für die ungeschulte Menge würde daher die Proklamierung der päpstlichen Unfehlbarkeit kaum mehr sein als die „Bekräftigung eines bestehenden Glaubens".

Alle diese „abergläubigen Vorurteile" haben freilich mit literarischer Schulung und Erfahrung nichts zu tun. „Eine weite Kluft trennt die Aristokratie des Wissens von der Demokratie des einfachen Glaubens"; und für diese Aristokratie gilt, daß „in dieser wißbegierigen Zeit vor allem die Vernunft Schwierigkeiten für den Glauben bereitet".

Diese Schwierigkeiten liegen für Acton — wir wiederholen es, denn es ist ja von bestimmender Bedeutung für eine Gesamthaltung, der es um die Vereinbarkeit von Katholizität und Geistesfreiheit geht — nicht in dem dogmatischen Problem der Unfehlbarkeit und des Primats, sondern in der kirchenpolitischen Theorie und Praxis der Intoleranz und Inquisition. Beide Erscheinungen, Unduldsamkeit und Verfolgung, finden aber nach der historischen Betrachtungsweise Actons in dem früheren kirchenpolitischen Absolutismus der Päpste einen, wenn auch nicht den einzigen, traditionellen Rückhalt und in der Unfehlbarkeit — das ist Actons ethisches Bedenken — ihre dogmatische Rückversicherung und religiöse Rechtfertigung.

Die „Theorie der Intoleranz" und der religiösen Verfolgung ist durch „eine Kette von Päpsten" vertreten worden. Sie ist begründet auf großen „Theologen und Kirchenvätern", auf die Leben und Schriften von Heiligen, auf Konzilsakte und auf Kirchenrecht. Und durch die *Ausübung* dieser Theorie sind — wie Acton zugibt — tatsächlich ganze Nationen für die Kirche wiedergewonnen worden, die durch Arianismus, Hussitismus und Protestantismus überrannt worden waren. „Es ist also nicht verwunderlich, daß Katholiken den Schutz solcher Autoritäten den Verlegenheiten vorziehen, die sich aus der Meinung ergeben würden: das Christentum sei in besonderer Weise die Religion der Toleranz."

Wollte man nämlich von der Idee christlicher Duldsamkeit ausgehen, dann müßte man — ruft Acton aus — in weitem Umfang auf Augustin, auf Thomas von Aquino und Bossuet verzichten, und müßte die Enzykliken und das kanonische Recht verwerfen. Dann müßte man die Unfehlbarkeit der Päpste leugnen — und die Heiligkeit vieler Heiligen. Und man müßte dafür eintreten, daß die Zwecke der Religion nicht die Mittel rechtfertigen, die unmoralisch sind, und müßte also anerkennen, daß der Glaube manch-

mal durch Mittel bewahrt worden ist, die „Einflüsterungen des Teufels" waren[273].

Aus solcher, mehr ethischer als historischer Betrachtung bricht der furchtbar anklagende und überspitzte Satz hervor: „Das Konzil von Trient drückte der Kirche den Stempel eines unduldsamen Zeitalters auf, und verewigte durch seine Dekrete den Geist einer strengen Immoralität. Die Ideen, die in der römischen Inquisition verkörpert waren, wurden für ein System charakteristisch, das allein dem Vorteil gehorchte[274]."

Acton zeichnet dieses System mit dem vollen Pathos sittlicher Empörung, und in lapidaren, grundsätzlich gehaltenen Urteilen spricht er sein Anathema aus über alles das, was an früheren kirchenpolitischen Maßnahmen unzweifelhaft, auch nach dem Moralkodex des katholischen Christentums, sündhaft ist. Bewußt scheidet er zwischen diesem verwerflichen System, das er als „wirklichen Ultramontanismus" bezeichnet, und dem religiösen Katholizismus, der, so geläutert, vor seinem sehnsüchtigen Geistesblick nur um so reiner erstrahlt. Auf die frühere „idealistische" Konstruktion eines „wahren" Ultramontanismus folgt nun also eine „realistische" Analyse des „wirklichen" Ultramontanismus. Und diese Wirklichkeit von einst wird in ihrer Verwerflichkeit historisch belegt.

Allein diese geschichtliche Nachweisbarkeit wird nun von Acton zu einer prinzipiellen Beweisbarkeit übersteigert. Er tritt einer, allerdings Jahrhunderte umspannenden, aber dennoch zeitlich bedingten Erscheinung mit einer grundsätzlichen, zeitlos formulierten Auswertung gegenüber. Das ist in dieser Unbedingtheit wohl selbst gegenüber der dauerbarsten geschichtlichen Institution nicht möglich. Denn das Papsttum mag zwar als Idee mit sich selbst identisch sein; aber bei aller Kontinuität des Wesentlichen darf es doch, angesichts der Fülle der realen Abwandlungen, nicht auf *ein Kampfstadium besonderer Art* festgelegt werden.

Acton fordert zwar mit Recht, daß in der geschichtlichen Darstellung das Unrecht auch der *Päpste* nicht verschwiegen werde. Aber er geht weiter und legt den Schrecken einer Zeit als Wesenszug *des Papsttums* aus. Das Unrecht, das sich selber einst durch päpstliche Bullen und Prozeßordnungen prinzipiell als Recht formulierte, sich zum System erhob und grundsätzlich gerechtfertigt sein wollte, wird nun, wie vor einem letzten Gericht, beim Wort genommen; in glänzenden Sätzen formuliert Acton seine gewaltige Anklagerede — nicht für die Öffentlichkeit freilich, sondern in Briefen, die nur für einen Menschen bestimmt sind, der „den genauen und eingeschränkten Sinn nicht mißverstehen" soll.

Gerade darum wäre es unbillig gegen Acton selber, wollte man hier diese Reihe leidenschaftlicher Sätze seitenweise in vollem Wortlaut folgen lassen.

---

273 C. Okt. 1867, S. 664—67, „Essays in Academical Literature".

274 I, S. 493/94, „The Vatican Council" 1870.

Man würde sie dadurch in einen systematischen Gedankenzusammenhang hineinstellen, in den sie in der vorliegenden Fassung nicht hineingehören. Denn sie unterscheiden sich von den durch Acton selbst veröffentlichten, abgewogenen Darlegungen eben durch eine „ungenaue Schrankenlosigkeit" der Ausdrucksweise, die Mißverständnisse geradezu unvermeidlich macht, wenn man nicht jedem Satz den Kommentar hinzufügte, den er bei seiner verständnisvollen, in seine letzte Meinung eingeweihten Leserin, bei Mary Gladstone, glaubte unterlassen zu dürfen[275].

In seinen besten und ausgefeiltesten Arbeiten hatte er selber, wie eben dargestellt wurde, immer wieder gefordert, daß man zwischen der „göttlichen Institution" und dem „sündigen Agenten" unterscheide und hatte eine Vermengung des persönlichen und geistigen Elements in der Kirche als „unehrliche Kontroverse" verdammt. Wenn er aber die Verwechslung zwischen der Kirche und den Autoritäten in der Kirche bekämpfte, mußte er dann nicht auch, da er doch den Primat bejahte, und die Kirche nichtverantwortlich machen wollte für die Handlungen gewisser Päpste, auch unterscheiden zwischen dem *Papsttum,* als einer von ihm doch bejahten kirchlichen Institution, und solchen *Päpsten,* die als „sündige Agenten" in der Tat verwerflich sein mochten?

In seinen im Feuer moralischer Entrüstung hingeworfenen Briefen an Mary Gladstone, die noch vom Zorn der Kampfjahre gegen das (falsch verstandene) Unfehlbarkeitsdogma verzerrt sind, hat Acton diese notwendige Unterscheidung nicht durchgeführt und er ist dabei, auch rein historisch gesehen, zu Fehlurteilen gekommen. Behauptet er doch hier, die Inquisition sei die eigentümliche Waffe und das eigentümliche Werk der Päpste, sie hebe sich von allen Dingen ab, bei denen sie nur mitwirkten, folgten, oder denen sie nur zustimmten; sie sei „der eigentümliche Gesichtszug des päpstlichen Rom". Das „Papsttum" habe ich mit diesem System identifiziert durch eine Serie von „gebilligten Büchern" und „vollzogene Akten". Keine andere Institution, keine Lehre sei so deutlich die „individuelle Schöpfung" des Papsttums (ein begrifflicher Widerspruch in sich selbst) außer der Dispensationsgewalt. Die Inquisition sei also „das eigentliche Prinzip, mit dem das Papsttum identifiziert wird und nach der es beurteilt werden muß"!

Das Prinzip der Inquisition aber, so fährt Acton, gestützt auf die allerdings furchtbaren Prozeßordnungen, fort, sei mörderisch, da der Angeklagte, wenn er nicht verhört werden konnte, unter Verzicht auf Formalitäten wie ein Geächteter getötet werden durfte. Und daraus folgt für Acton,

---

275 Ob dabei seine Leserin wirklich „den genauen und eingeschränkten Sinn nicht mißverstanden" hat muß zweifelhaft scheinen, da sie es für richtig hielt, diese Briefe ohne Kommentar zu veröffentlichen. Die Einführung von Herbert Paul füllt die Lücke in dieser Hinsicht nicht aus.

wenigstens im Wortlaut dieser flammenden Briefsätze: die Meinung eines Menschen über das „Papsttum" müsse „reguliert und bestimmt" werden durch seine Meinung über „religiösen Meuchelmord".

Und so kommt er zu dem logisch zwingenden, historisch aber nicht zu rechtfertigenden Schluß: das „moralische Hindernis" auf dem Wege nach „Rom" sei die Inquisition. Daneben und in methodisch ungeklärtem Ineinander stellt Acton die geschichtlich zutreffenden und nicht zu bestreitenden Tatsachen der Gegenreformation, — also einer zeitlich beschränkten, einmaligen Kampfsituation, einer Phase nur in der Gesamtgeschichte des Papsttums. — „Fast ein Jahrhundert brannten die Feuer der Inquisition in Rom. Der Mord eines Häretikers wurde nicht nur erlaubt, sondern belohnt. Es war eine tugendhafte Tat, Protestanten zu schlachten, bis sie alle ausgerottet waren. Diese Greuel heute zu verschleiern und im Dunklen zu lassen, ist der gleiche Verstoß, wie wenn man die französische Revolution beschreibt ohne die Guillotine. Es wurde damals kein Geheimnis daraus gemacht, es gab keine Skrupel und kein Verbergen. Diese Praxis kam außer Gebrauch durch den Druck Frankreichs und des protestantischen Europas. Aber sie wurde nie widerrufen, sondern wurde rückblickend sanktioniert durch den Syllabus[276]."

Mit diesem Hinweis auf den Syllabus ist der Schlüssel zu Actons Kampf gegen die *so* verstandene päpstliche Autorität gegeben. Es ist früher gesagt worden, daß der Syllabus katholischerseits heute *nicht* als durch die Unfehlbarkeit gedeckt gilt. Was Acton aber im Auge hat, ist auch nicht eigentlich dies, sondern jene Lehre eines radikalen „Ultramontanismus", deren Niederschlag er *auch* im Syllabus sehen zu müssen glaubte und die er einfach mit jener gegenreformatorischen Lehre von der *Erlaubtheit der religiösen Verfolgung bis zur Tötung des Ketzers* gleichsetzte. In diesem Sinne wird hier von ihm das Wort Ultramontanismus gebraucht! Und die Handlungsweise solcher „Ultramontanen" bedeutet für ihn schlechthin ein Verbrechen. „Es geht hier nicht um Theologie: es geht um den Seelenzustand eines Menschen, der ein Verteidiger, ein Förderer, ein Mitschuldiger des Mordes ist[277]."

Indem Acton so alle denkbare Schlechtigkeit und geradezu „die Liste möglicher Verbrechen" durch das Wort „Ultramontanismus" gleichsam zusammenfaßt, wird seine Anklage als solche zwar unbestreitbar und folgerichtig und zu einem Ausdruck echter Katholizität. Aber er durchbricht seine eigenen systematischen Gedankengänge und die historisch mögliche

[276] Doch weist Acton auch darauf hin, daß im 16. Jahrhundert „religiöser Meuchelmord" ebenfalls von protestantischer Seite gerechtfertigt wurde von Melanchthon, Beza, Knox, schwedischen Bischöfen u. a. (II, S. 63 u. 77, 1877), ohne doch gerade darin ein besonderes moralisches Hindernis auf dem Wege zum Protestantismus zu sehen.

[277] Briefe 3, S. 42, 1872.

Beweisführung zugleich, indem er eben die Inquisition, wie sie durch den „Ultramontanismus" gerechtfertigt wird, mit *der* „Ethik *des* Papismus" in ein Verhältnis der Zusammengehörigkeit bringt und daraus folgert, es bestehe „also" für den Katholiken „überhaupt" ein „moralisches Risiko".

Es sei eben „die Essenz des Ultramontanismus", daß der Papst „oder das System von Autoritäten, die in ihm konzentriert sind", die Punkte entscheide, von denen die Seligkeit abhängt[278]. Zu diesen Punkten rechnet aber Acton, kraft seiner Definition des „Ultramontanismus", auch die Theorien der Tyrannei, der Verlogenheit, des Mordes, die Scheiterhaufen der Inquisition und die Massaker der Religionskriege, und er scheint ernstlich zu glauben, daß dies alles Dinge seien, an die „das Papsttum" sich *gebunden* hat, weil es Päpste gab, die mit der einen oder anderen dieser Untaten tatsächlich in Zusammenhang gebracht werden müssen. So glaubt Acton als Katholik sagen zu dürfen, es gäbe natürlich viele lautere und glühende Anhänger „Roms", die nicht wüßten, was das sei, dem sie anhängen, und die sich des Bösen unbewußt seien, das sie damit wirklich begingen. — Gerade hier hätte Acton eine klare Scheidung von „Rom" und dem bezeichneten „Ultramontanismus" vornehmen müssen, da er doch den *Primat des Papstes* sonst anerkennt und seine positive Wirkung für die Geschlossenheit und Kontinuität der Kirche und des Katholizismus preist.

Dies vorausgesetzt und als Ergänzung hinzugedacht wird aber Actons Anklage und Absage gegen alles, was vom christlichen Gewissen aus unzweifelhaft verwerflich ist, zu einem echten Ausdruck seines katholischen Glaubens und ist jedenfalls von ihm aus so gemeint und so verstanden. Er will einfach davor gewarnt haben, Dinge durch die kirchliche Autorität aufzuzwingen, „denen sich keiner anschließen kann ohne Gefahr für die Seele". Dies ist ja *der ethische Sinn seiner christlichen Geistesfreiheit,* und von diesem religiös überhöhten und geweihten Rigorismus aus darf er dann (wenn man seine Definition des „Ultramontanismus" hier einmal als gegebene Terminologie voraussetzt) mit gutem Recht fordern, daß man den moralischen Charakter und die seelische Verfassung eines „ultramontanen" Priesters „nicht mit Bewunderung betrachten dürfe". Wer von einem „hervorragenden und ausgezeichneten ultramontanen Theologen mit hohem Respekt spricht, ignoriert oder kennt wirklich nicht die moralischen Einwände, und gibt *so* viel preis, daß er kaum eine Zitadelle mehr hat, um sich zu schützen"[279].

Dies alles schreibt ein gläubiger Katholik, der in der Reinheit seines katholischen Glaubens das leuchtende Bild eines „wahren Ultramontanismus" hatte erschauen können und der, in dem unerschütterlichen Vertrauen zur Unvergänglichkeit dieser Wahrheit, eben damals im Konflikt mit seiner

[278] Briefe 2, S. 177. 1882.
[279] Briefe 2, S. 41, 1872.

mächtigen Hierarchie öffentlich erklärte, daß ihm die Kommunion mit seiner Kirche teurer sei als das Leben!

Acton ist sich bewußt, daß er bei dieser starken Betonung des Ethischen die dogmatischen Probleme übergeht. „Der Grund mag sein, daß ich zu tief von dem moralischen Risiko beeindruckt bin, um das andere besonders gegenwärtig zu haben.“ Wenn er es mit religiös fanatisierten katholischen „Meuchelmördern“ zu tun habe, so halte er sich nicht bei der Frage auf, was sie von den Apokryphen halten oder wie weit sie das Crede des Athanasius mitmachen[280].

Acton glaubt mit einem Wort, daß derartige innere Konflikte des Katholizismus aus der *Indifferenz gegenüber der Sünde* entspringen und nicht aus einer religiösen Idee. Ultramontanismus ist also nicht ein *echtes* System religiösen Glaubens, das seine eigenen Lösungen ethischer und metaphysischer Probleme gibt und das Gewissen und den Verstand gewissenhafter und intelligenter Männer befriedigt. Denn jeder religiöse und gebildete Katholik glaube natürlich, daß es unrecht ist, zu lügen, oder zum Besten der Kirche einen Mord zu begehen. „Aus verschiedenen Motiven mögen sie dennoch dahin gebracht werden, sich auf die ultramontane Seite zu stellen“, aber doch „mit Vorbehalten und Schutzklauseln, durch die die ganze Sache preisgegeben wird“. Einige seien zwar nicht gewillt, die „Ausnahmen“ einzugestehen, die sie bei ihrem Glauben an jene Dinge machen. „Mit einem erklärten Ultramontanen zu argumentieren ist darum im Grunde weder recht noch vernünftig; denn man müßte ihn doch ersuchen, seine Uniform abzulegen und in seinem wirklichen Charakter zu reden. Und das müßte doch als Impertinenz erscheinen[281].“

„Daneben gibt es viele, die eine mehr oder weniger ehrliche Zuflucht in einer Unvereinbarkeit suchen . . . Solche halten ohne Zweifel ihre eigene Kommunion für die beste und sicherste Hilfe für sündige Menschen und sie wünschen, daß von dem System und der Autorität dieser Kommunion so günstig wie möglich gedacht wird. Sie leugnen oder verheimlichen darum die Dinge, die ein Vorwurf für sie sind, oder deuten sie hinweg. Aber sie glauben nicht an sie und billigen sie nicht.“

„*Wirklicher Ultramontanismus* ist eine so erste Sache, so unvereinbar mit christlicher Moralität, sowie mit bürgerlicher Gesellschaft, daß er nicht Männern zur Last gelegt werden sollte, die, wenn sie wüßten, worin sie verstrickt sind, ihn von Herzen zurückstoßen würden.“ Darum gibt Acton schließlich zu — und dämpft damit endlich die Leidenschaft seiner Unbedingtheit —, daß es auch schon unter den früheren Jesuiten Männer gab, die tief und weit von jener „vorherrschenden Lehre“ geschieden waren. Eben darum dürfe man auch nicht zu hart gegen Ultramontane sein. Aber

[280] Briefe 2, S. 131.

[281] Briefe 3, S. 41. 1872.

freilich vor allem „nicht zu sanft" gegen den Ultramontanismus! „In solchen Fragen ist es am besten, so bestimmt und deutlich wie möglich zu sein; kein Vorwurf ist zu scharf." Es genüge z. B. nicht, zu sagen, daß der Ultramontanismus Unwahrhaftigkeit „fördert", das wäre unfair. „Er schärft ausgesprochene Lügenhaftigkeit und Hinterlist ein. In gewissen Fällen wird es zur Pflicht gemacht, zu lügen. Und doch: diejenigen, die diese Doktrin lehren, werden deswegen in anderen Dingen nicht habituelle Lügner."

Indem Acton den Ultramontanismus auf solche Weise als ein „unechtes" System kennzeichnete, das trotz seiner spekulativ-prinzipiellen Theorie doch ohne „eigene Lösung" der ethischen und metaphysischen Probleme sei, löste er es von der religiösen Wirklichkeit des eigentlichen und wahren Katholizismus ab. Dieser „Ultramontanismus" wird als Idee trotz geschichtlicher Gehalte zum abstrakt-unwirklichen Gegenbild des wesenhaft-wirklichen Katholizismus. Denn trotz der angeblichen Übereinstimmung des Papsttums mit diesem widergöttlichen Ultramontanismus, ging Acton schließlich doch nicht so weit, die *Loslösung* des Papsttums von diesem Abfallprodukt (wenn man es so nennen darf) für unmöglich zu halten. Im Gegenteil; ausdrücklich erklärte er (an anderer Stelle), das Papsttum sei mit jenem „furchtbaren Übel" zwar „verbunden" gewesen, (es habe zu einem gewissen Grade eine „moralische Solidarität" mit ihm bestanden), aber man könne es nicht damit identifizieren[282].

Nicht der Unfehlbarkeit des Papstes als solcher galt darum sein Kampf. Es kam ihm darauf an, so hatte er es ja formuliert, daß anerkannt würde, was hinter der Unfehlbarkeit verborgen sei. Er wollte Klarheit schaffen über „jene Übel in dem Geist von Rom, die nichts mit dem vatikanischen Konzil zu tun haben"[283]. Nur hier sah er eine Lösung von der inneren Verstrickung mit der Sünde, in die das Papsttum geraten sei. Dieser Flecken schien ihm „so groß und faul", daß er alles übrige verdunkele und die Hauptbeachtung verlange. „Jede Begrenzung der päpstlichen Autorität, welche in wirksamer Weise ihre Solidarität mit Meuchelmördern abschwächt, wird die meisten anderen Probleme lösen."

In dieser inbrünstigen Hoffnung auf Entsühnung und Läuterung der höchsten Autorität war und blieb Acton mit den Besten seiner Glaubensgenossen verbunden. — Pius IX., der durch Unglück besonders verehrungswürdig geworden war, hatte eine seltene Macht gezeigt, Menschen zu versöhnen und anzuziehen. Dem freimütigen Erzbischof von Paris hatte er freilich in der Zeit des Konzils, wie Acton alsbald zu berichten wußte, einen Rügebrief geschickt, „wie ihn wohl selten ein Bischof erhalten hat". Der geistvolle Darboy aber nahm den Syllabus zum Ausgangspunkt, um dem Papst Mäßigung ans Herz zu legen, und Acton zitiert diese denkwürdige

282 Briefe 3, S. 54/57, 1879, an Lady Blennerhasset.
283 Briefe 3, S. 193, 1890.

Antwort aus letzter Zustimmung heraus: „Dein Tadel, o Statthalter Christi, hat Gewalt; aber Dein Segen ist noch viel mächtiger. Gott hat Dich auf den apostolischen Stuhl erhoben zwischen den beiden Hälften dieses Jahrhunderts, damit Du der einen die Absolution und der anderen die Weihe erteilst. Sei es Dein Werk, die Vernunft mit dem Glauben, die Freiheit mit der Autorität, die Politik mit der Kirche zu versöhnen. Von der Höhe der dreifachen Majestät, mit der Religion, Alter und Unglück Dich geschmückt haben, hat alles, was Du tust, und alles, was Du sagst, Reichweite genug, um die Völker niederzudrücken oder zuversichtlich zu stimmen. Gieb ihnen aus Deinem weiten priesterlichen Herzen ein Wort, das die Vergangenheit entsühnt, die Gegenwart ermutigt und der Zukunft den Horizont öffnet[284]." . . .

Ein Jahr später hat Pius IX. dieses Wort gesprochen; in einer Schrift über „die wahre und die falsche Unfehlbarkeit der Päpste" erklärte der Generalsekretär des Konzils, Bischof Feßler von St. Pölten, „der Papst kann nicht nach seinem eigenen Willen und seiner Phantasie seine unfehlbare Definition auf Dinge ausdehnen, die zum jus publicum gehören, auf die sich jedoch die göttliche Offenbarung nicht erstreckt . . . Der Papst spricht in seinen Lehräußerungen nur aus, was er, unter dem besonderen göttlichen Beistand, bereits als Bestandteil der von Gott geoffenbarten Wahrheit vorfindet . . . Der Papst hat die Gabe der Unfehlbarkeit nach dem offenbaren Sinn der Worte der Definition nur als oberster Lehrer heilsnotwendiger von Gott geoffenbarter Wahrheiten; nicht als oberster Gesetzgeber in Sachen der Disziplin, nicht als oberster Richter in kirchlichen Fragen, nicht hinsichtlich irgendwelcher anderer Fragen, auf die sich seine oberste Regierungsgewalt in der Kirche noch nach anderen Gesichtspunkten erstrecken mag . . . Selbst wenn wir eine wirkliche und echte dogmatische Definition des Papstes vor uns haben, ist nur derjenige Teil als ex cathedra-Äußerung anzusehen und anzunehmen, der ausdrücklich als „die Definition" bezeichnet ist.[285]"

---

[284] I, S. 526, 1870.

[285] Butler-Lang, S. 402—404. Feßler stellte hier auch fest, in Übereinstimmung mit den theologischen Fakultäten, daß es bisher überhaupt „nur einige wenige" unfehlbare Äußerungen „ex cathedra" gegeben habe. „Daß der Papst von seinem apostolischen Amt spricht und die Veröffentlichung befiehlt . . . konstituiert ein Dokument noch nicht als eine ex cathedra-Äußerung" (p. 59). Über die berühmte Bulle Unam Sanctam mit ihrer „hohen Theorie" der direkten Gewalt ist neuerdings von jesuitischer Seite bemerkt worden: „daß dies die persönliche Ansicht des Papstes Bonifaz war, und daß dies die Lehre der Bulle war, kann kaum in Frage gestellt werden." Nur die förmliche Definition am Schluß sei aber als Verlautbarung ex cathedra zu nehmen. „Die Definition aber behauptet die Theorie von der direkten Gewalt nicht. Viele Theologen sehen in ihr nichts mehr als eine kräftige Behauptung der alles umfassenden geistlichen Autorität des Papstes" (P. R. Hull, S. J. in „Irish Ecclesiastical Record" März 1919 bei Butler-Lang, S. 25).

Pius IX. schrieb an Feßler einen warmen Dank- und Anerkennungsbrief dafür, daß er „den wahren Sinn des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit ans Licht gebracht habe". Zu diesem Wort des Papstes wird heute katholischerseits bemerkt: es sei also nicht zuviel gesagt, wenn man Feßlers Schrift als „die best autorisierte Interpretation des Infallibilitätsdekrets bis auf diesen Tag bezeichnet". Und hatte hiermit der Papst nicht auch das Wort gesprochen, das von Acton und seinen Freunden ersehnt wurde? War mit dieser Beschränkung der Unfehlbarkeit nicht hinreichend deutlich auch eine Loslösung der Autorität des Papstes von früheren kirchenpolitischen Maßlosigkeiten ausgesprochen worden, von jenen „Übeln in dem Geist von Rom", die Actons sittliches Gefühl und christliches Gewissen so beunruhigten, und ihn zeitweise in eine Stellung des Argwohns gedrängt hatten, die schon am äußersten Rande der Kirche zu liegen schien[286]?

[286] „Die Katholiken von heute", sagt Butler-Lang, „haben sich in der Mehrzahl in eine mittlere Stellung gefunden, sie sind bereit, einen großen Komplex von Lehren und Urteilen der Päpste als richtig und wahr anzunehmen, ohne daß sie zu wissen verlangen, daß er garantiert unfehlbar ist, weil sie der Vorsehung Gottes über die Lehrautorität der Kirche und der verheißenen Führung des Heiligen Geistes vertrauen und sich damit zufrieden geben, daß solche Kundgebungen sicherlich nicht eilfertig oder ohne rechte Sorgfalt und ohne Gebet abgefaßt werden. Man nennt dies den „religiösen Assens", welcher dem Lehrgehalt von Enzykliken, Allokutionen und disziplinären Urteilen entgegengebracht wird, der nicht in die Sphäre des göttlichen Glaubens, vielleicht nicht einmal in diejenige des kirchlichen Glaubens fällt" (Butler-Lang, a. a. O., S. 412).

Historik und Scholastik

I. Geschichte und Tradition.

Das Pathos der Übertreibung, zu dem schon die historische Dramatik leicht verführt, hatte den ethischen Geschichtsdenker noch darüber hinaus in die alles vor sich niederwerfende Dynamik der moralischen Entrüstung hineingerissen. In einer sittlich-politischen Abwehr des Unfehlbarkeitsgedankens hatte er den geistesgeschichtlichen Sinn dieser religiösen Glaubenslehre offensichtlich beiseite geschoben. Und er verkannte zugleich den echten Wesenszug einer tieferen Tradition in dem neuen Dogma, weil er dessen theologische Idee in ihrem historischen Ursprung mit gleichzeitigen kirchenpolitischen Mißständen der schlimmsten Art nicht nur parallel laufen sah, sondern auch mit ihnen innerlich und wesensmäßig verknüpft glaubte.

Ähnlich hat Döllinger noch 15 Jahre nach dem Konzil sich auf den wissenschaftlichen Nachweis berufen, daß die Unfehlbarkeit des Papstes mit der Tradition in Widerspruch stehe. Der große Kirchenhistoriker blieb gleich nach dem Konzil in öffentlicher Erklärung bei seiner Überzeugung, daß die neuen Glaubenssätze biblisch, kirchlich, geschichtlich unhaltbar seien. „Als Christ, als Theologe, als Geschichtskundiger, als Bürger kann ich diese Lehre nicht annehmen. Nicht als Christ, denn sie ist unverträglich mit dem Geiste des Evangeliums, und mit den klaren Aussprüchen Christi und der Apostel; sie will gerade das Imperium dieser Welt aufrichten, welches Christus ablehnte, will die Herrschaft über die Gemeinden, welche Petrus allen und sich selbst verbot. Nicht als Theologe, denn die gesamte echte Tradition der Kirche steht ihr unversöhnlich entgegen. Nicht als Geschichtskenner kann ich sie annehmen, denn als solcher weiß ich, daß das beharrliche Streben, diese Theorie der Weltherrschaft zu verwirklichen, Europa Ströme von Blut gekostet . . ., den schönen organischen Verfassungsbau der älteren Kirche zerrüttet und die ärgsten Mißbräuche in der Kirche gezeugt . . . hat. Als Bürger endlich muß ich sie von mir weisen, weil sie mit ihren Ansprüchen auf Unterwerfung der Staaten und Monarchen und der ganzen politischen Ordnung unter die päpstliche Gewalt und durch die eximierte Stellung, welche sie für den Klerus fordert, den Grund legt zu endloser, verderblicher Zwietracht zwischen Staat und Kirche, zwischen Geistlichen und Laien[287].“

[287] Vigener, a. a. O., S. 178.

Es war hier doch vor allem der *Kirchenhistoriker,* der in Döllinger sich aufbäumte gegen eine, wie er meinte, wissenschaftlich unhaltbare Lehre. Für ihn ging es hier um eine geschichtliche Frage, nicht um eine „eigentlich religiöse". Und vor die Wahl gestellt zwischen der persönlichen, wissenschaftlichen Erkenntnis, in einer geschichtlichen Frage, und der kirchlichen Entscheidung, die dieser Erkenntnis widersprach, wählte Döllinger den Weg der „Erkenntnis" und der „persönlich-geistigen Einheit" und wandte sich so von der Kircheneinheit ab[288].

Aber er geriet dabei nicht nur in Widerspruch mit seinem unverändert katholischen Denken und kirchlichen Empfinden, sondern mit seiner eigentlich geschichtlichen Grundvoraussetzung: mit der *Idee der Entwicklung.* In doppelter Weise verkannte er den transzendenten und den religiös schöpferischen Sinn dogmatischer Fortbildung, als er das Christentum mit seiner Geschichte gleichsetzte und doch zugleich gegen das neue Dogma an die *Unveränderlichkeit* der Glaubenslehre appelierte und dabei erklärte: das Unfehlbarkeitsdogma trage „das Brandmal der Illegitimität an der Stirne". Er meinte, die Wahrheit habe sich endlich Bahn gebrochen, „daß die christliche Religion Geschichte sei und *nur als historische Tatsache* im Lichte ihres anderthalbtausendjährigen Entwicklungsganges vollständig verstanden und gewürdigt werden könne". Das Dogma aber dürfe der wissenschaftlich erkennbaren *geschichtlichen Wirklichkeit* nicht widerstreiten[289].

War damit nicht die Bahn des *Historismus* betreten, der letztlich zur Auflösung jedes Gültigkeitsanspruchs führen muß, und der mit seinem gleichzeitigen „wissenschaftlichen" Alleinanspruch auf Richtigkeit dem Wesen des Katholizismus, ja allen Christentums und überhaupt jeder Religion unversöhnlich entgegengesetzt ist? Es eröffnet sich hier die in Wahrheit schwierigste Konfliktsmöglichkeit, die es zwischen „Wissen" und „Wahrheit" geben kann, und in die auch Acton aufs tiefste verstrickt worden ist. Er stand in dieser Frage theologisch in dem Banne Döllingers, der es für „das erste und heiligste Gesetz der katholischen Kirche" erklärte, kein Dogma anzunehmen, das nicht auf der Tradition *aller* Jahrhunderte basiert ist. Eben darum glaubte Döllinger, daß der Kampf der Kirche auch nach außen nicht mit den Waffen des „Metaphysikers", sondern mit denen des Historikers ausgefochten werden muß[290]. Daneben war es seine Überzeugung, daß aufrichtige Geschichtswissenschaft „der königliche Weg" zur konfessionellen Einigung sei. Denn wenn auch Geschichte „keinen Glauben und keine Tugend verleihen kann, so kann sie doch falsche Vorstellungen und Mißverständnisse wegräumen, durch welche die Menschen gegeneinander aufge-

---

288 Vigener, S. 135.

289 Vigener, S. 151, 177.

290 Gooch, History and Historians in the Nineteenth Century, S. 551, 52.

bracht werden". Und so wird die Geschichte, wenn sie unparteiisch verfolgt und sich selbst überlassen wird, „die Übel heilen, die sie verursacht hat"[291].

Dazu kam ein spezifisch katholischer Grund, um die Geschichtsforschung als ein gerade katholisches Bedürfnis aufzufassen. Um nämlich denen zu begegnen, die nur an die Bibel glauben und nur die *frühere Kirche* verehren, mußte man notwendigerweise die *katholische Tradition* verteidigen und „die Hilfsmittel der Kirchengeschichte anwenden". Hiermit hängt es nach Acton in erster Linie zusammen, daß der „vorherrschende Charakter" der wissenschaftlichen katholischen Theologie ein *historischer* war. Die Hauptwerke katholischer Kontroverse bestanden darin, *das Fortschreiten der Kirchenlehren* zu verfolgen[292]. „Ein Protestant mag ganze Jahrhunderte übersehen und sich mit einem Fragment der Geschichte befriedigen; aber Katholiken müssen sie in der Totalität ihres Fortschritts sehen vom Anfang bis zum heutigen Tag, ohne irgendeine Lücke in der Kontinuität ihrer Entwicklung, ohne irgendeinen Fehler in der Harmonie ihres Systems; das aber ist die Arbeit eines Lebens[293]."

Für Döllinger vereinfachte sich nun aber fast die ganze Geschichte der kirchlichen Machtentfaltung des Papsttums zu einer Geschichte der Wirkung papalistischer Fälschungen. Er meinte zwar, die Kirche sei von Anfang an auf den Primat angelegt gewesen: „Er ist in Petrus von dem Herrn, der Kirche vorgebildet, er hat sich daher auch mit innerer Notwendigkeit bis zu einem gewissen Punkte entwickelt." Vom 9. Jahrhundert an aber, unter der Einwirkung des Pseudoisidor, sah Döllinger eine scharfe Abbiegung von der alten Entwicklungslinie, „mehr eine Umwandlung als eine Entwicklung"...

Die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung, die Döllinger in seiner Kampfschrift, dem „Janus", in die zugespitzteste Form gebracht hatte, faßte Acton in die folgenden zehn Punkte zusammen[294]:

I. Die Kirchenväter haben gelehrt nicht nur, daß der Papst nicht unfehlbar ist, sondern haben ihm auch das Recht abgesprochen, dogmatische Fragen ohne ein Konzil zu entscheiden.

II. In den ersten vier Jahrhunderten gibt es keine Spur eines dogmatischen Dekrets, das von einem Papst ausgeht; große Kontroversen wurden ausgekämpft und festgesetzt ohne die Teilnahme der Päpste.

III. Deren Meinungen wurden manchmal von der Kirche anerkannt und als die ihrigen ausgegeben, manchmal verworfen; kein Punkt der Lehre

[291] I, S. 390, 396, 442. „Döllingers Historical Work" 1890.

[292] C. Mai, 1867. K. Werner, „Geschichte der katholischen Theologie in Deutschland". Die Bibelkritik trat dabei für die katholische Theologie zurück. Acton bedauert diese „Gleichgültigkeit" gegenüber dem „furchtbarsten Angriff, der jemals durch Bücher gegen das Christentum gerichtet worden ist".

[293] B. Vol. IV, S. 233, „The Munich Congress" 1863.

[294] C. Okt. 1869, S. 129, 130, „The Pope and the Council".

wurde von ihnen letztlich entschieden in den ersten zehn Jahrhunderten des Christentums.

IV. Die Päpste beriefen nicht die allgemeinen Konzilien; sie hatten nur in zwei Fällen den Vorsitz über sie.

V. Sie bestätigten nicht deren Beschlüsse (die auch ohne das gültig wurden).

VI. Unter allen Häretikern der früheren Jahrhunderte ist keiner, der getadelt wurde, weil er von dem Glauben *Roms* abfiel.

VII. Große doktrinäre Irrtümer sind manchmal angenommen und manchmal veranlaßt worden durch Päpste, und wenn ein Papst wegen Häresie durch ein allgemeines Konzil verdammt wurde, wurde der Spruch von seinen Nachfolgern ohne Protest aufgenommen.

VIII. Verschiedene Kirchen von unbestrittener Rechtgläubigkeit hatten keine Verbindung mit dem römischen Stuhl.

IX. Die Bibelstellen, die gebraucht werden um zu beweisen, daß er unfehlbar ist, werden von den Kirchenvätern nicht so interpretiert. Sie alle, 18 an der Zahl, erklären das Gebot von Christus für Petrus ohne Hinweis auf den Papst. Nicht einer von ihnen glaubt, daß das Papsttum der Felsen ist, auf dem er seine Kirche baute.

X. Jeder katholische Priester bindet sich durch einen Eid, niemals die Schrift im Widerspruch zu den Vätern zu interpretieren; wenn er unter Mißachtung des einstimmigen Zeugnisses des christlichen Altertums diese Stellen als Belege für die päpstliche Unfehlbarkeit auslegt, bricht er seinen Eid. —

Dieser überwältigenden Argumentation gegenüber müßte, so scheint es, eigentlich jeder Einwand verstummen. Und Acton meinte damals im Hinblick auf die papalistischen Fälschungen und die Feststellungen des Janus: wenn irgend etwas das System vernichten könne, das die Ansprüche und Privilegien des Papstes so hoch erhebt, so sei es eine solche Darstellung der Methoden und Motive, durch die es errichtet worden sei[295].

Nun hat demgegenüber — das muß hier doch gesagt werden — die neuere Forschung erklärt: Kein Historiker sollte behaupten, daß eine solche Umgestaltung der Kirche „durch" die pseudoisidorischen Grundsätze geschehen sei[296]. Es war doch wohl ein tieferes Bedürfnis der Kirche selbst und ein innerlich begründeter *Entwicklungsprozeß*, der zu einem Wechsel der ursprünglichen Kirchenverfassung führte. Und war es nicht ein tatsächlicher Hinweis auf die innere Notwendigkeit dieses Wandels, wenn er so tief Wurzel schlagen konnte, daß die Folgen weiterlebten, obwohl die Fälschungen (die in der Mitte des 9. Jahrhunderts im Zusammenhang mit dieser Änderung entstanden) „seit drei Jahrhunderten entdeckt und bekannt sind"[297]?

---

295 Ebenda, S. 132.

296 Vigener, S. 166.

297 C. Okt. 1869, S. 130.

Acton hat denn auch selber einige Jahre vor der Unfehlbarkeitserklärung auf die *Bereitwilligkeit* hingewiesen, mit der man schon im neunten Jahrhundert alle die „erstaunlichen Fälschungen" aufgenommen habe, die dahin tendierten, die Autorität des Heiligen Stuhles zu steigern; selbst Hinkmar, „ein großer Meister christlicher Altertümer", habe sie angenommen, obwohl er der erste Prälat war, gegen den das neue System in Kraft gesetzt wurde; „alles das beweist, wie wenig die Ideen, die zu jener Zeit vorherrschten, durch die Verfasser jener Dokumente übertrieben wurden"[298].

So *klar* war es also doch nicht, daß die päpstliche Autorität sich auf berechneten Fälschungen erhoben hatte. Acton hat selber bald darauf in einem Brief an Gladstone bemerkt: Die Genesis der Unfehlbarkeit sei „die dunkelste aller Fragen . . . Spuren des Anspruchs sind sicherlich tausend Jahre alt"[299]. Und ein sichtbarer Niederschlag dieser allmählich gewachsenen Autorität ist unzweifelhaft der Amtseid der Bischöfe, der sie, wie auch Acton hervorhebt, verpflichtet, „die Rechte und Privilegien, die Ehre und Autorität des Papstes zu erhalten und zu mehren"[300].

Dieser Eid steht also neben dem andern, niemals die Schrift im Widerspruch zu den Vätern zu interpretieren. Stand aber die allmähliche Weiterbildung der päpstlichen Autorität schlechthin „im Widerspruch" zu dem besonderen Vorrang, den auch nach Actons und Döllingers Überzeugung dem Papst zur Zeit der späteren Kirchenväter zuerkannt wurde? Wie wäre auch der Gedanke an die folgerechte, in sich widerspruchlose Einheit der Kirche in ihrer Entwicklung noch aufrecht zu erhalten, ohne auch in der Entfaltung der päpstlichen Autorität einen solchen folgerechten geschichtlichen Entwicklungsprozeß anzuerkennen? Auch Möhler, auf den sich beide Richtungen im Katholizismus zu berufen pflegen — so wie etwa Konservative und Liberale auf den Freiherrn vom Stein — und der, so wie dieser, deren prästabilierte Harmonie verkörpert, hatte seinen grundlegenden Gedanken, daß die Einheit der Kirche sich in den Kirchenvätern darstellt, in den Satz fassen können: „Der, der wahrhaft in der Kirche lebt, wird auch in dem ersten Zeitalter der Kirche leben und es verstehen; und der, der nicht in der gegenwärtigen Kirche lebt, wird nicht in der alten leben und wird sie nicht verstehen, denn sie sind ein und dieselbe[301]."

Döllinger glaubte an die Pflicht des Theologen, auch für die kirchliche Zukunft zu sorgen, und zwar nicht durch Verbergung, sondern durch Auf-

---

[298] B. Vol. III, 1863, S. 628. Medieval Fables of the Popes, S. 610—37. Acton glaubte hier, auch die konstantinischen Schenkungen, im Gegensatz zu Döllinger, auf die Mitte des 9. Jahrhunderts datieren zu können. Vgl. aber dazu P. Scheffer-Boichorst: Gesammelte Schriften, Bd. 1 (1903).

[299] Briefe 3, S. 151, 1874.

[300] C. Okt. 1869, S. 132.

[301] Gooch, a. a. O., S. 549.

zeigung der *Lücken des dogmatischen Systems.* Zugleich freilich auch durch „Zurückweisung eines jeden voreiligen eigenmächtigen Versuches, Meinungen einer Schule mit der Autorität kirchlicher Doktrin zu bekleiden und als einen der allgemeinen Kirchenlehre gleichartigen und ebenbürtigen Stoff beim theologischen Bau zu verwenden“[302].

Konnte aber eine kirchliche Doktrin im Grunde als neu, als „voreilig“ und „eigenmächtig“ bezeichnet werden, deren Spuren sicherlich tausend Jahre alt waren? Und die mit der Zustimmung fast des ganzen Episkopats zum Glaubenssatz erhoben wurde, weil selbst die, die ihn nicht des Beweises fähig hielten, doch glaubten, daß er „in einem frommen Sinne wahr sei“[303].

Der liberale Katholizismus glaubte an die *geschichtliche* Entfaltung des ursprünglichen Glaubens in der Welt und berief sich zugleich, für die teilweise Unabhängigkeit dieser Entfaltung gegenüber den Evangelien, auf die *Tradition.* Da aber diese eine *Reihe* von Tatsachen und also etwas Wachsendes und sich Wandelndes gewesen war und von den neuen geschichtlichen Entwicklungsstufen her auch immer neuer Auslegungen bedurfte, wie wollte man da den Wandlungen des Traditionsbegriffs selbst Grenzen setzen? Sobald man die „geschichtliche Entwicklung“ bejahte, stellte man eben an die Tradition die Forderung, oder gestattete es ihr doch, „hervorzubringen“, was sie nicht „bewahrt“ hatte.

Acton will diese Möglichkeit *einschränken,* wenn er sie auch um seiner Bejahung der geschichtlichen Entwicklung willen nicht *ausschalten* kann. — Denn auch die Idee einer „Entfaltung“ aus ursprünglichem Kern enthält mehr als ein „Bewahren“ und bedeutet ein „Hervorbringen“. — So habe etwa auch Nikolaus von Cusa gesagt: „Je nach Bedürfnis muß die Schrift in mannigfaltiger Weise erklärt werden. Der Wille Gottes hat sich gewandelt bei einer Umwandlung in der Lehransicht der Kirche.“

Und so hieß es denn zur Zeit von Trient: Der allgemeine Glaube der Katholiken zu einer bestimmten Zeit ist das Werk Gottes, und insofern ist die Kirche unabhängig von Schrift und Tradition. Eine Lehre, welche die katholischen Theologen gemeinschaftlich bekräftigen, muß auch ohne Nachweis, daß sie früher geoffenbart wurde, als geoffenbart angenommen werden. Das Zeugnis Roms, als der einzig noch übrigen apostolischen Kirche, ist *gleichbedeutend* mit einer ununterbrochenen Kette der Überlieferung. — So wurde das Wort Gottes *und* die Autorität der Kirche zu den zwei Quellen des religiösen Wissens erklärt.

Acton verkennt die religionspsychologische Wahrheit dieser Grundhaltung und die darin liegende Gewährleistung innerer Lebendigkeit für die Zukunft. Er sah in all dem nur die Steigerung der Autorität, und beklagte,

---

302 Vigener, S. 151.
303 I, S. 528ff.

daß das „ununterbrochene Glaubensbewußtsein der Vergangenheit" in den Hintergrund trat vor der „allgemeinen Überzeugung einer jedesmaligen Gegenwart". Und doch zitierte er selber den Hinweis Möhlers, daß die ältesten ökumenischen Synoden für ihre dogmatischen Beschlüsse nicht bestimmte biblische Stellen anführten; „die katholischen Theologen lehren mit allgemeiner Übereinstimmung und ganz aus dem Geiste der Kirche heraus, daß selbst die biblische Beweisführung eines für untrüglich gehaltenen Beschlusses nicht untrüglich sei, sondern eben nur das ausgesprochene Dogma selbst"[304].

So ergibt sich die Vorstellung, von der Acton mit unbegründetem Widerwillen spricht, daß alle Argumente, durch welche eine Lehrmeinung begründet wird, sich als unrichtig herausstellen können, *ohne* daß dies die Gewißheit ihrer Wahrheit vermindert. Denn die Kirche hat sie auch nicht durch wissenschaftliche „Beweise" erlangt und ist also nicht gebunden, sie mit deren Hilfe aufrechtzuerhalten. Wieder gibt Möhler hier die hermeneutische Erklärung, die Acton zitiert, ohne sie zu würdigen: „Die kirchliche Auslegung erklärt nicht nach den Regeln und den bekannten Hilfsmitteln einer historisch-grammatischen Interpretation, durch welche der *Einzelne* in den Sinn der Heiligen Schriften wissenschaftlich einzudringen sich bemüht; vielmehr bezeichnet sie den *Lehrinhalt* derselben im *Gesamtgeiste* neben dieser Heiligen Schrift[305]."

Aus diesem Gesamtgeiste heraus aber konnte es sich dann sehr wohl — so müssen wir hinzusetzen — um demonstrierbare Konsequenz und systematische Notwendigkeit handeln. Acton kann das aus einer einseitig geschichtlichen Haltung heraus nicht sehen. So meint er, die „Stimmung", auf der das Dogma der Unfehlbarkeit begründet sei, könne freilich nicht durch Argumente, „die Waffe der menschlichen Vernunft", berührt werden, denn es sei eher ein „unzulängliches Postulat" als die „demonstrierbare Konsequenz eines Systems religiösen Glaubens". Es würde zwar angeblich in die „Religion unbestreitbarer Sicherheit" oder „systematischer Notwendigkeit" erhoben, aber ohne der Vernunft klar zu werden. Es seien Schlußfolgerungen, die „die Evidenz transzendieren"[306].

Fast zwei Menschenalter später hat Erzbischof Nathan Söderblom (der nun verstorbene Primas der schwedischen lutherischen Kirche, die sich, wie die anglikanische Kirche, auf die apostolische Sukzession stützt) die Unfehlbarkeit des Papstes als die demonstrierbare Konsequenz des religiösen

---

304 Vgl. Möhler, Symbolik (6), S. 377.

305 Im Grunde liegt hier die katholische Form der sola fide-Lehre verborgen. Der Glaube des Einzelnen ist an das Auslegungsrecht der Kirche gebunden; aber die Kirche ist nur durch den in ihr lebendigen Glauben gebunden.

306 I, S. 512; B. Vol. IV, Okt. 1869.

Systems der katholischen sakramentalen Heilskirche deutlich gemacht und hat diese als eine der großen, in sich geschlossenen Möglichkeiten christlicher Frömmigkeit anerkannt[307].

II. Die Grenze der historischen Methode und das Recht der Scholastik.

„Durch die organische Tat der Kirche" — hatte Acton einmal geschrieben — „ist im Laufe von Jahrhunderten ein System ausgearbeitet worden, das vollkommen frei ist von zufälligen oder willkürlichen Elementen, das folgerecht, zusammenhängend, übereinstimmend ist. Es ist das unvermeidliche Ergebnis der Grundsätze des Glaubens, die zurückwirken auf die strengen Gesetze des Denkens und des historischen Wachstums[308]."

In dieser Zurückwirkung des Glaubens auf die Denkgesetze und also auf das „historische Wachstum" liegt das „schöpferische" Element im Leben der Kirche, liegt eine geistige Voraussetzung für ihre autonome Selbstentfaltung über allen starren Traditionalismus und allen philologischen Wissenschaftskritizismus hinaus.

Dennoch besteht, ja gerade deswegen besteht die Notwendigkeit einer *lebendigen* Theologie für die Kirche, denn sie kann nicht ohne eine „fortschrittliche Theologie" existieren; „alle Reform besteht darin, jede Praxis und jede Institution in der Kirche mit ihrer Idee korrespondieren zu lassen"[309]. Mit dieser Formulierung hat Döllinger selbst die Aufgabe einer Theologie gewiesen, die mehr ist als Kirchengeschichte. Er faßt diese, man darf sagen übergeschichtliche und normative Aufgabe in die folgenden Worte: „Die neue Theologie muß weit genug sein, um das Ganze der Vergangenheit in sich zu begreifen und für die Zukunft Raum zu lassen, die nicht weniger aktiv sein wird in dem Werk dogmatischer Evolution (!). Sie muß universal sein wie die Kirche und wie sie die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft umfassen. Sie muß vorsorgen für die Zukunft, nicht indem sie künstlich die Lücken, die im System bleiben, verdeckt und verheimlicht, sondern indem sie ihr Vorhandensein bemerkt und anerkennt[310]."

Dieser Gedanke wird von Acton festgehalten, der vor dem Verhängnis warnt, das folgen würde, „wenn die Aktivität der Theologen darauf beschränkt würde, gewisse scholastische Anschauungen wiederzukauen, und wenn alle originelle Schöpfung verabscheut würde". Döllinger habe nicht

---

[307] „Christliche Frömmigkeitstypen", eine in München im Sommer 1923 gehaltene Vortragsreihe.

[308] B. Vol. III, S. 203f., „Ultramontanism" 1863.

[309] B. Vol. IV, S. 235, „The Munich Congress" 1863.

[310] Ebenda, S. 164.

gesagt, das Studium des Christentums sei wesentlich ein historisches Studium. Er sage lediglich, das Christentum sei ein Werk von Gottes Gnade und freiem Wirken, und *darum* eine „historische Tatsache" — da „freies Wirken der Faktor ist, der die Geschichte von jedem notwendigen Prozeß unterscheidet, er sei naturwissenschaftlich oder logisch"[311].

Der Angriff, der hiermit gegen die befehdete Neuscholastik gerichtet sein sollte, ging von der Voraussetzung der inneren Unbeweglichkeit der Scholastik aus und von ihrer angeblichen Ignorierung der historischen Quellen. „Teils aus Verleugnung der historischen Gewißheit, teils aus Furcht vor ihr wurde das geschichtliche Studium des Dogmas in seinen Originalquellen aufgegeben und die dialektisch-systematische Behandlung vorgezogen. Die Theologie wurde beinahe vollständig scholastisch. Sie wurde als vollkommen und keiner Entwicklung fähig betrachtet[312]."

Richtiger hatte Acton früher einmal die scholastisch-systematische Diskussion als *eine* der verschiedenen Weisen bezeichnet, um die Lehren der Kirche zu untersuchen; als „nur" eine — denn er wollte damit das Recht der historischen Methode sicherstellen[313].

Auch *Döllinger* empfand viel zu sehr „katholisch", im wahren Sinne des Wortes, als daß er nicht gewünscht hätte, die gesammelten wissenschaftlichen Kräfte des deutschen Katholizismus in den Dienst seiner Kirche zu stellen. Die Gegenwart verschiedener Systeme sei kein Übel, sondern ein Vorteil, „vorausgesetzt, daß sie einen wissenschaftlichen Charakter behaupten und jeder die Freiheit des andern respektiert". Er forderte demgemäß, daß den Fehlern der Wissenschaft nur mit der Waffe der Wissenschaft begegnet werden dürfe; ein „rein theologischer Irrtum" müsse also nur mit den „Hilfsmitteln wissenschaftlicher Diskussion" angegriffen werden. Aber er gestand zu, daß ein „wirklicher dogmatischer Irrtum" in bezug auf die „klare und universale Lehre der Kirche" als solcher bezeichnet und zurückgenommen werden müsse[314].

Darin lag nun freilich die Unterstellung verborgen, daß die „Hilfsmittel wissenschaftlicher Diskussion" zuungunsten der Scholastik sich auswirken würden, und daß die „klare und universale Lehre der Kirche" sich nur auf Grund der „wissenschaftlich erkennbaren geschichtlichen Wirklichkeit" feststellen lasse. Schon in seiner Rede auf dem Münchner Kongreß hatte Döllinger die scholastischen Gegner durch die Schärfe seines Angriffs auf die scholastischen Methoden erbittert. Acton hat diesen Kampf dauernd fort-

---

311 C. Jan. 1868, S. 68, 69. C. von Schätzle „Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und dem Wesen des Christlichen Glaubens".

312 B. Vol. III, S. 174, „Ultramontanism" 1863.

313 Ebenda, S. 197.

314 B. Vol. IV, S. 235ff., „The Munich Congress" 1863.

gesetzt, ohne sich je der eigenen Nähe zum besten Kern scholastischer Grundhaltung bewußt zu werden.

Die Absolutheit der Ethik, für die Actons Leben ein einziges Bekenntnis ist, hat ihre philosophisch-geistige Struktur in Vorstellungsformen, die naturrechtlicher und scholastischer Art sind. Recht und Wahrheit sind als unverbrüchliche Normen von Gott selbst in die menschliche Vernunft hineingelegt. Nur darum kann es objektiv feststellbare, ein für allemal feststehende Rechtsvorschriften geben und Forderungen des Sittengesetzes, dessen Normen unabhängig von Ort und Zeit sind, — so sehr, daß sie auch für den Papst als unverbrüchlich gelten, wenn er auch als Organ der unfehlbaren Kirche und als Träger ihres Lehramtes in Zweifelsfällen Existenz und Inhalt eines weiteren einzelnen Satzes des jus divinum oder des jus naturale feststellen kann[315].

Acton verkannte diesen normativen Sinn des scholastischen Denkens und sah nicht, daß hier wirklich bleibende Gültigkeit des Ewigen und sich wandelnde Lebendigkeit des Menschlichen aufeinander abgestimmt sind und dieses Zusammenspiel als Grundlage und Inhalt gestaltender Dogmatik erkannt werden mußte. Er stellte den scholastischen und thomistischen Tendenzen diejenigen *gegenüber*, die das Dogma in einem „wissenschaftlichen Geist" zu behandeln wünschen „in Übereinstimmung mit den Ansprüchen der modernen Zeit"[316]. Und allein die *historische* Methode, die „direkt zum Studium der Quellen fortschreitet", sei „dem wissenschaftlichen Geist und der Notwendigkeit der Situation angepaßt"[317].

Damit war der scholastischen Methode ihr unwissenschaftlicher Geist hinreichend deutlich vorgeworfen, und das war keine Voraussetzung für eine „Respektierung der Freiheit des Anderen".

Nicht mit Unrecht hatte Pius IX. nach dem Gelehrtenkonkreß von 1863 in jenem Brief an den Erzbischof von München erklärt: Die Neigung, die scholastische Philosophie zu bemängeln und die Schlußfolgerungen und Methoden ihrer Lehren zu bestreiten, bedrohe die Autorität der Kirche, denn die Kirche habe der Theologie nicht nur erlaubt, jahrhundertelang dem scholastischen System treu zu bleiben, sondern habe es auch dringend empfohlen als das sicherste Bollwerk des Glaubens und eine wirksame Waffe gegen ihre Feinde[318]. Demgemäß *verwarf* der 13. Satz des Syllabus im folgenden Jahr die Meinung, „daß Methode und Grundsätze, womit die alten scholastischen Lehrer die Theologie pflegten, mit den Erfordernissen unserer Zeiten und dem Fortschritte der Wissenschaften ganz und gar nicht

---

315 Vgl. Fleiner, a. a. O.
316 C. Jan. 1868, S. 68—69.
317 B. Vol. III, S. 197, Ultramontanism 1863.
318 I, S. 483.

übereinstimmen"[319]. Eine indirekte Anerkennung, deren Formulierung nicht maßlos genannt werden kann. Aber Acton sah von nun an „die kirchlichen Zensoren in starker Reserve hinter den Argumenten der modernen Scholastiker lauernd wachen"[320].

Doch es war ein wissenschaftlicher Fehler, nicht nach der inneren Notwendigkeit und der inneren Berechtigung einer solchen „Reservestellung" der Kirche zu fragen. Zunächst freilich konnte Acton zweifellos mit gutem Recht am Vorabend des Konzils feststellen: daß die theologischen wissenschaftlichen Bestrebungen des katholischen Deutschland seit dem Syllabus, „so wie die Dinge liegen", bereits gelitten habe. „Die vornehmsten Namen werden diskreditiert, und jüngere Männer werden von vornherein entmutigt, die Probleme der katholischen Theologie auf eine unabhängige Weise auszuarbeiten. Es besteht der Wunsch nach bloßen Wiederholungen thomistischer Lösungen. Und selbst die Resultate historischer Forschung werden verworfen als der Kirche feindselig, wenn sie den populären Traditionen des Mittelalters nicht entsprechen . . . Diese übertriebene Empfindlichkeit gegen die Aktivität eines wissenschaftlichen Geistes innerhalb der Kirche ist sicherlich kein Symptom einer unverdorbenen und gesunden Konstitution[321]."

In der scholastischen Richtung der Theologie sah der liberale Katholizismus also ausschließlich einen kurzsichtigen und selbstmörderischen Versuch, die „Lebensluft der wissenschaftlichen Freiheit" der Theologie entziehen zu wollen „unter dem Vorwand der Gefahr für das Dogma". Acton befürchtete, daß die katholische Theologie in Deutschland in Gefahr sei, das Schicksal der Theologie in Frankreich und Italien — nämlich die geistige Sterilisierung — zu erleiden. Denn wie Döllinger faßte er damals — vor dem Vaticanum — den Sinn des scholastisch-ultramontanen Papalismus in den Satz: „Der Papst ist die höchste, unfehlbare und darum auch einzige Autorität in allem, was Religion, Kirche, Sitte und Moral betrifft; jedem seiner Aussprüche über diese Gegenstände gebührt unbedingte innerliche wie äußerliche Unterwerfung[322]."

Das vatikanische Dogma hat bekanntlich eine solche geisttötende Auslegung des Unfehlbarkeitsdogmas nicht gebracht. Und es sollte sich zeigen, daß Acton irrte, wenn er die „scholastische" Schule im Katholizismus gleichsetzte mit einer „römischen" in dem bezeichneten papalistischen Sinne[323].

Heute, da selbst die protestantische Theologie unter einem guten Stern

---

[319] Bei Vigener, S. 158.

[320] C. Jan. 1868, S. 68/69.

[321] C. Jan. 1868, S. 68.

[322] Vigener S. 162.

[323] B. Vol. IV, S. 212—14, „The Munich Congress" 1863.

sich wieder der scholastischen Methode zuwendet, darf man die damals nicht unbegründeten Sorgen als überholt bezeichnen.

Ja, man gewinnt den Eindruck, daß auch in der scholastischen Methode es wieder Deutschland ist, das sich zur vorantreibenden, leitenden und formenden Kraft erhebt.

Es ist vor allem der deutsche Jesuit Erich *Przywara,* der es dank der gestrafften Systematik seiner scholastischen Denkschulung verstanden hat, die ganze Fülle und Tiefe religiösen Geisteslebens in seiner strukturellen Ordnung zu erfassen. Dabei hat er die geschichtlichen Erscheinungsformen eines religiös bestimmten Wahrheitsgefühls in offener Auseinandersetzung in das Licht der modernen Philosophie gerückt.

Die Kirche, sagt Przywara, „ist selber die Mitte zwischen Traditionalismus und Dynamismus, weder reine Beharrung noch reine Bewegung, sondern Beharrung in Bewegung, Selbstbehauptung in Selbstentfaltung. Das ist der viel mißverstandene Sinn der Infallibilität, der Unfehlbarkeit, deren entscheidender Ausdruck die Unfehlbarkeit des Papstes ist, wenn er ex cathedra spricht, d. h. in Ausübung seines Amtes als höchster Hirt und Lehrer der Christen, aus seiner höchsten apostolischen Autorität heraus, eine Lehre, die Glauben oder Sitte betrifft, als für die ganze Kirche verpflichtend definiert“[324]. Damit grenzt sich die Kirche — fährt Przywara fort — zunächst gegen zwei Formen von Traditionalismus scharf ab. Gegen den Traditionalismus im strengen Sinn einer reinen Bewahrung fest ausgeprägter Formen, wie er etwa das Grundwesen der östlichen Orthodoxie (Liturgie) und des orthodoxen Luthertums (Bibel) ist: denn die Entscheidungsmacht der lebendigen Kirche ist wesenhaft unabhängig vom Präjudiz eines „von alters“. Gegen den Traditionalismus im weiteren Sinn einer philosophischen Schule, in der die Annahme neuer Formen entweder von dem Nachweis abhängt, daß sie folgerichtig aus den bisherigen sich ergeben (logisch-sachhafte Tradition) oder von ihrer Annahme durch die herrschende Mehrheit der Anhänger (lebendig-personhafte Tradition): denn die Entscheidungsmacht der lebendigen Kirche ist ebenso wesenhaft unabhängig von den vorgebrachten (nicht definierten) Beweisen für eine neue Entscheidung (die mangelhaft sein können, ohne daß hieraus irgend etwas für die unfehlbare Entscheidung sich ergäbe), wie von irgend einer Mehrheitsbildung in ihr (man denke etwa an die historische Mehrheit des Semi-Arianismus!). Auf der anderen Seite aber ist die damit gegebene „lebendige Entfaltung“ nicht Dynamismus im Sinne eines beständigen „Neubruchs“, da nach kirchlicher Lehre „die Offenbarung ... mit den Aposteln abgeschlossen ist“ ... Es ist lebendige Selbst-

[324] Dies der Text des Dogmas, Vatic. sess. IV, Cap. 4 „cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam vel fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit“.

entfaltung bleibender Formen, also etwas, dem mit keinem Errechnungsmaß beizukommen ist, da diese lebendige Kirche in ihrem Wesen als Beharrung in Bewegung und Selbstbehauptung in Selbstentfaltung in sich selbst autonom ist"[325].

III. Die Freiheit des Willens.

Acton hatte während seines ganzen publizistischen Kampfes mit der Hierarchie über ein Jahrzehnt hindurch für die klare, grundsätzliche Anerkennung des „unendlichen Abgrunds" gekämpft, der in der Theologie das trennt, was Sache des Glaubens ist, von dem, was nicht Sache des Glaubens ist — „offenbarte Dogmen von Meinungen, die nicht durch logische Notwendigkeit mit ihnen verknüpft sind".

Er wußte, daß es natürlich nicht die Absicht des Heiligen Stuhles ist, die Unterscheidung zwischen Dogma und Meinung zu leugnen; aber er wollte ihre wirkliche Prüfung unter den Katholiken auf das Mindestmaß beschränken. Dabei ist es nun doch bemerkenswert, wie Acton ausdrücklich anerkannt hat, daß die Autorität der Kirche nicht auf die bestimmte Sphäre der Unfehlbarkeit beschränkt ist[326]. „Die Kontrolle der Religion reicht weiter als ihre Dogmen; und eine Anschauung, die keiner vorgeschriebenen Lehre widerspricht, kann ein ernsthafteres Symptom für Entfremdung vom Geist der Kirche sein als mancher unbewußte Irrtum in der Lehre[327]."

Und endlich anerkannte Acton, und konnte dieses notwendige Zugeständnis auch später nicht zurückziehen: wenn die Kirche ein Organ hat, so muß sie durch dies Organ sprechen[328].

So erfährt hier mit Unentrinnbarkeit das Problem: wie Freiheit vereinbar sei mit organisierter Macht, seine tiefste Spannung in dem Ineinandergreifen von Gewissensfreiheit und Glaubensgehorsam, von freiwilligem Einsatz für die Wahrheit der Kirche und notwendiger Unterordnung unter die Autorität der Hierarchie.

In seiner Rede auf dem katholischen Gelehrtenkongreß hatte Döllinger sich zu der Überzeugung bekannt, daß auch die schärfste wissenschaftliche Prüfung nur immer wieder zur Bestätigung der richtig verstandenen kirchlichen Lehre führen werde. Er sprach aus dem Glaubensbewußtsein heraus, daß alle katholische Geistesarbeit „für jene Kirche und in jener Kirche voll-

---

325 P. Erich Przywara S. J. „Religionsphilosophie katholische Theologie" im „Handbuch der Philosophie", Oldenbourg 1927. In der Form eines knappen Handbuches eine erstaunliche Leistung geistiger Kultur und christlichen Wahrheitsgefühls.

326 I, S. 483, 84. 1864.

327 B. Vol. III, S. 164, Ultramontanism 1863.

328 I, S. 483.

bracht wird, welcher der göttliche Geist sich niemals entzieht". Das Bekenntnis Döllingers gipfelte in dem großen Satz:

„So steht denn der Theologe, der seines Namens und Berufes würdig ist, zwischen Freiheit und Gebundenheit, beider teilhaftig, frei, ungeachtet er, ja, gerade weil er sich gebunden weiß. Nicht das nennt er Freiheit, daß sein Geist . . . ohne Kompaß und Steuer auf dem uferlosen Meere der Meinungen oder Auslegungen umhertreibe . . . Er fühlt sich vielmehr frei, weil er durch einen entscheidenden, von seinem Willen und seiner Einsicht bestimmten Akt der Wahl sich einmal für immer der Führung und Lehrautorität der Kirche überlassen hat, die er als die gottgewollte und göttlich erleuchtete Bewahrerin der Heilswahrheiten und Lehrerin der Völker erkannt hat. In der Kirche und durch sie ist er erst frei geworden; denn sie hat ihn befreit von der Knechtschaft quälender Ungewißheit, von der peinigenden Willkür des Gedankens und des Gewissens, von dem nagenden Zweifel, von dem Gefühl der Unsicherheit selbst in den Grundlagen und Ausgangspunkten seines Forschens[329]."

Es war doch der gleiche Geist der gebundenen Freiheit, wenn Acton etwas später schrieb: „Die Kirche besteht ausdrücklich für den Zweck, ein bestimmtes Ganzes von Wahrheiten zu bewahren, deren Wissen sie niemals verlieren kann. Welche Autorität auch immer dies Wissen ausdrückt, dessen Hüter die Kirche ist, verdient Gehorsam."

Aber unmittelbar davor steht der ergänzende Satz: „Keine Autorität hat die Macht, Irrtum aufzuerlegen, und wenn sie der Wahrheit widersteht, muß die Wahrheit aufrechterhalten werden, bis sie anerkannt ist." Eine kirchliche Entscheidung braucht also nicht notwendigerweise den Geist zu binden „ohne Rücksicht auf ihre Wahrheit oder Gerechtigkeit". Denn das würde ja geradezu dem „Gesetz der Religion und der Kirche" widersprechen.

Doch dieser Verteidigung der Wahrheit setzt Acton fest umrissene Schranken: „Meinungen, die die Kirche lange toleriert oder gebilligt hat und für Jahrhunderte vereinbar mit dem weltlichen sowohl wie dem religiösen Wissen des Zeitalters gefunden hat, können nicht leichthin durch neue Hypothesen von Wissenschaftlern ersetzt werden, die noch nicht die Zeit hatten, ihre Übereinstimmung mit der dogmatischen Wahrheit zu prüfen"[330].

Ein Schriftsteller, der sich *ungerechterweise* durch den Heiligen Stuhl unter Kirchenstrafe gestellt sieht, soll daher zunächst Genüge finden „in seinem Gewissen, zu glauben, daß er sich in Übereinstimmung mit dem wahren Glauben der Kirche befindet". Er kann „um der Disziplin willen" eine äußere Unterwerfung zugestehen. „Aber wenn die Streitfrage wichtiger ist als die Erhaltung des Friedens, so . . . schuldet er es seinem Gewissen und den höchsten Ansprüchen der Wahrheit: standhaft in dem zu bleiben,

[329] Vigener, S. 149—150.
[330] S. 474, 477, 489, 1864.

was er glaubt." Auf keinen Fall aber soll er die Macht, die ihn excommuniziert hat, in einem „Geist des persönlichen Antagonismus" einzureißen suchen. Er darf nicht „die Freiheit verteidigen unter Mißachtung der Autorität". Er darf nicht so weit gehen, die ganze Kirche als „der Irrtumsfähigkeit ausgesetzt" zu betrachten, weil ihre Lenker allerdings nicht frei davon sind. Und *wenn* er feststellen muß, daß die Autorität, die ihn verdammt, die Stimme der *Kirche* äußert, „so gibt er ihr nach oder er hört auf, den Glauben der Katholiken zu bekennen"[331].

Acton hatte aus dieser Haltung heraus seine publizistische Tätigkeit schon vor dem Erscheinen des Syllabus abgebrochen. „Die periodische Wiederholung von verworfenen Behauptungen würde sich zu Beleidigung und Mißachtung steigern und würde wahrscheinlich entschiedenere Maßnahmen provozieren; und so würde das Ergebnis sein, die Autorität nur noch unwiderruflicher an eine Meinung zu binden, die andernfalls vielleicht keine tiefen Wurzeln geschlagen hätte und schließlich vor dem Einfluß der Zeit gewichen wäre. Denn es ist schwer, eine Sache preiszugeben, um derentwillen ein Kampf durchgeführt und geistige Übel zugefügt worden sind[332]." Er will die kirchliche Autorität nicht „zu einer noch ausdrücklicheren Zurückweisung von Lehren herausfordern, die ihr doch gerade notwendig sind, um ihren Einfluß auf den Fortschritt moderner Wissenschaft zu sichern".

Gewissen und Intellekt zu unterwerfen, ohne die „Vernünftigkeit und Gerechtigkeit" eines Dekrets zu prüfen, wäre eine „Sünde gegen die *Moral*". Das Gewissen darf nicht die ganze Verantwortung für die „Erhaltung religiöser Wahrheit" auf die „Verwalter der Kirchenzucht" abwälzen. Die Autorität als solche aber zu verwerfen „auf Grund ihrer Mißbräuche" wäre eine „Sünde gegen den *Glauben*".

Zugleich sucht Acton einen für die Freiheit des innersten Willens praktischen Unterschied sicherzustellen zwischen den Akten der *unfehlbaren Autorität* und denen, die keine höhere Sanktion besitzen als die der *kanonischen Legalität*. Was nicht mit dogmatischer Unfehlbarkeit entschieden ist, ist vorläufig nur als *wissenschaftliche Bestimmung* annehmbar, „die mit dem Fortschritt der Wissenschaft ihre endgültigen Resultate erreicht hat"[333]. Es bleibt darum für Acton eine große Wahrheit, daß auch das Wissen (freilich nicht in einer rationalistischen Atomisierung, sondern auch im Zusammenhang mit seinen metaphysischen letzten Bezügen) gerade in der katholischen Kirche eine Freiheit besitzt, die es in keiner anderen Religon finden kann, obgleich *„die Freiheit hier wie anderswo degeneriert, wenn sie nicht um ihre eigene Verteidigung zu ringen hat"*[334]. Und er hat auch

[331] I, S. 477/78.
[332] I, S. 485/86. I, S. 489.
[333] I, S. 404.
[334] I, S. 461/62. 1864.

schon gefühlt, daß selbst in der positiven Definierung der Unfehlbarkeit ein begrenzendes Moment lag, durch das eine zu weite, eine unbegrenzte Ausdehnung des päpstlichen Anspruchs verhütet worden war.

Der Ausweg, den er gegenüber der Zwangsgewalt zu eng gefaßter Tradition sah, ohne doch das ganze volle Leben seiner Kirche in Vergangenheit und Zukunft zu verleugnen, wird angedeutet durch die halbdunklen Worte, in die er seine Unterwerfung gegenüber Kardinal Manning gehüllt hatte: „Ich bin zufrieden, zu ruhen in absolutem Vertrauen auf Gottes Vorsehung in seiner Lenkung der Kirche"; oder, wie es deutlicher in dem Entwurf des Briefes hieß: „Ich bin zufrieden stillschweigend, — mit einem absoluten Vertrauen in Gottes Lenkung seiner Kirche — dem Bau anzugehören, den sie selber zu ihrer Zeit annehmen wird[335]."

Es ist der Gedanke an die lebendige Selbstentfaltung der Kirche, der ihn trägt, und der dem Wesen katholischer Gotteserkenntnis entspricht. Seine Haltung ist die harrende, erwartungsvolle, ist die des Geschöpfes, dessen Verhältnis ein „nach oben offenes" ist[336]. Die Schöpfung ist eben Selbstoffenbarung Gottes, und diese Kundgabe Gottes ist die *Voraussetzung* für die Gotteserkenntnis des Menschen. Die Kirche aber erscheint in der echt katholischen Zuversicht Actons als Analogie dieser Schöpfung.

Nach dem Tode Actons haben katholische Freunde über seine Haltung nach dem Vatikanischen Konzil geschrieben: „Niemand, der ihn kannte, konnte zweifeln an seiner Annahme der Dekrete der Kirche, und daß seine vehementen Verdammungen eines Papstes oder Heiligen . . . nur der Ausfluß eines Zornes war, der entflammt wurde durch das, was ihm als Flecken erschien, die den makellosen Glanz seines Ideals von der Kirche trübten . . . Er ist, wie wir alle wissen, durch Jahre peinvoller Spannung und Prüfung hindurchgegangen, aber auf diese Prüfungen konnte er nun, wie er sagte, zurückblicken als auf einen scheußlichen Nachtmahr, von dem zu erwachen Glanz und Frieden in die Seele brachte[337]."

Ein letztes Vertrauen ist in Wahrheit das Grundelement seiner ursprünglichen Haltung schon zu Beginn der Auseinandersetzungen seiner Jugendjahre. Er brach den publizistischen Kampf ab, weil er glaubte, daß es möglich sei, „von innen her zu arbeiten"[338]. Er verkannte damals, vielleicht klarer als während der steigenden Erbitterung des Kampfes, daß *die kirchliche Regierung* sich ja auch wirklich nicht leicht von der Masse der Gläubigen trennen kann, um mit der „instruierten" Minorität „Schritt zu halten". „Sie folgt notwendigerweise nur langsam und behutsam und beginnt

---

335 Briefe 3, S. 154, 153.
336 Erich Przywara, „Religionsphilosophie katholischer Theologie" 1927, S. 22, 30.
337 The Tablet, Okt. 1906. Letter from Anatole von Hügel, S. 736—37.
338 Ebendort, S. 658.

manchmal damit, einer Sache zu widerstehen und sie anzuklagen, die sie zuletzt völlig in sich aufnimmt".

„Denn was ist der Heilige Stuhl in seinem Verhältnis zu den Massen der Katholiken, und wo liegt seine Stärke? Er ist das Organ, der Mund, das Haupt der Kirche. Seine Stärke besteht in seiner Übereinstimmung mit der allgemeinen Überzeugung der Gläubigen. Wenn er das allgemeine Wissen und Empfinden des Zeitalters ausdrückt, oder einer großen Majorität der Katholiken, ist seine Position unbezwinglich. Die Kraft, die er von diesem allgemeinen Beistand ableitet, macht direkte Opposition hoffnungslos und darum unerbaulich, führt nur zur Spaltung und fördert eher Reaktion als Reform."

Will man also die Kirche bewegen, so muß man seinen Einfluß auf das lenken, was dem Heiligen Stuhl seine Stärke gibt, man muß „die Glieder durchwalten, um das Haupt zu erreichen". Denn „so lange die allgemeine Stimmung der Katholiken unverändert ist, bleibt auch die Bahn des Heiligen Stuhles unverändert. Sobald diese Stimmung aber sich umformt, sympathisiert Rom mit der Veränderung"[339].

Der Sieg also, folgert Acton, der allein fruchtbar ist, entspringt aus dem allmählichen Wandel des Wissens, der Ideen und Überzeugungen des katholischen Gesamtkörpers (der zur bestimmten Zeit die natürliche Abneigung überwindet, einen gewohnten Weg zu verlassen, und durch unmerkliche Übergänge das Mundstück der Tradition nötigt, sich der neuen Atmosphäre anzupassen, von der es umgeben ist). „Das langsame, stille, indirekte Tun der öffentlichen Meinung trägt den Heiligen Stuhl mit fort, ohne irgendeinen demoralisierenden Konflikt oder eine unehrenhafte Kapitulation."

Hat sich dieser große Glaube Actons an den „gewaltlosen Widerstand" des Geistes erfüllt? Schon bald nach seinem Tode glaubten seine Freunde diese Frage bejahen zu dürfen. „Es gibt kaum ein Wort von Lord Acton, das nicht heute als sichere Wahrheit betrachtet wird, so scharf es auch bekämpft worden sein mag, als es zuerst um die Mitte der Victorianischen Ära ausgesprochen wurde. Alle jetzt lebenden Katholiken haben den Gewinn davon, daß Acton vor ihnen gelebt und gewirkt hat . . . Kein Mann seiner Zeit und seines Landes hat der Kirche mit einer tieferen Liebe und einer selbstloseren Hingabe gedient . . . Wir glauben nicht, daß irgend jemand von der Durchsicht dieser Seiten sich erheben kann ohne einen neuen Antrieb, *der Wahrheit zu folgen;* ohne einen Wunsch, *alle billigen Urteile zu revidieren,* und ein Gefühl für die Notwendigkeit, *selbst da zu dienen, wo der Dienst schlecht gewürdigt oder brutal mißverstanden wird*[340]."

Acton hatte niemals beansprucht, die Meinung der Majorität der Katholiken zu repräsentieren, aber er wußte, daß er repräsentativ war für eine

[339] B. Vol. IV, S. 233, „The Munich Congress" 1863.

[340] The Tablet, Vol. 1908, Okt. 1906, S. 448, 449.

katholische Minderheit; er *und* seine Zeitschrift, die, wie er bei ihrer Auflösung offen erklärte, „noch treuer als selbst die Stimme der Autorität den genuinen Geist der Kirche *in ihrem Verhältnis zum Intellekt* zum Ausdruck brachte"; denn sie sollte „die Hingabe an die Kirche und den ihr innewohnenden Glauben mit Freiheit der Forschung versöhnen"[341].

Als die Zeitschrift im Sturm der Verdächtigungen, der sich gegen sie erhoben hatte, erlosch, wandte sich Acton an alle Katholiken, die Trost in dem Dasein der Zeitschrift gefunden hatten, weil sie darin ein Zeichen sahen für *die Duldung gewissenhaft errungenen Wissens*, ja eine Verheißung für „einige Freiheit von dem überwältigenden Druck der Gleichförmigkeit"; allen diesen rief Acton zu, daß jene Prinzipien der Harmonie nicht untergehen würden, „sondern ihre vorherbestimmten Verteidiger finden werden, *wenn die Zeit dafür gekommen ist*". Als unsterbliche Idee brennt das Licht der Wahrheit in den Herzen der „stillen Denker der Kirche". Als ihre wahren Kämpfer werden sie „wie die Triarier der römischen Legionen ohne Schwanken im Hintergrund ausharren, *bis die Kirche sie aufruft*".

Und bald scheint ihm die Zeit heranzukommen. Denn die „Prinzipien des Antagonismus", der die Katholiken spaltet, sind nun klar herausgestellt worden. Damit aber ist „der Anteil der *Theorie* vollendet" und der größte Teil ihrer Arbeit getan. Jetzt bleibt nur noch, die Prinzipien in die *Praxis* umzusetzen. Alles, was von Bedeutung für die kirchliche Gelehrsamkeit durch Geistliche geleistet wird, „legt Zeugnis ab" für die Wahrheiten, die von streng kirchlicher Seite unter Verdacht gestellt worden sind. „Jedes Werk von wirklicher Wissenschaftlichkeit, das von einem Katholiken geschrieben wird, fügt ihrer Kraft etwas hinzu." So müssen die Prinzipien von Katholizität und Geistesfreiheit aus der Arena der Diskussion in *das ethische Gesetzbuch der Literatur* übergehen. In dieser Gestalt wird ihre Wirksamkeit anerkannt werden und sie werden aufhören, Gegenstand des Alarms zu sein. „Die Praxis wird die Zustimmung herbeizwingen, die der Theorie verweigert wurde; und die Menschen werden lernen, in der Frucht das zu schätzen, was ihnen der Keim noch nicht offenbarte[342]."

---

[341] I, S. 485ff.
[342] I, S. 490, 491.